

إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى



آفاق

تحقيق وتقديم وتعليق: د. أحمد فؤاد الأهواني

كتاب الكندي
إلى المعتصم بالله
في الفلسفة الأولى

- المؤلف: الكندي
- العنوان: كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى
- تحقيق وتقديم وتعليق: الدكتور أحمد فؤاد الأهواني
- طبعة آفاق الأولى 2021
- تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي
- مستشار النشر: سوسن بشير
- المدير العام: مصطفى الشيخ



رقم الإيداع:
٢٠٢٠/١٥٣٦٣
الترقيم الدولي: ISBN
978-977-765-282-7

Afaq Bookshop & Publishing House

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb
CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787
E-mail:afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة- من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب- القاهرة - جمهورية مصر العربية
ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٠٠٢٠٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٠٠٢٠٢ - موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

كتاب الكِندي
إلى المعتَصِم بالله
في الفلسفة الأولى

حققه وقدم له وعلق عليه
الدكتور أحمد فؤاد الأهواني

آفاق للنشر والتوزيع

بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشؤون الفنية

الكندي

كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى

حققه وقدم له وعلق عليه: الدكتور/ أحمد فؤاد الأهواني

ط1 القاهرة – دار آفاق للنشر والتوزيع – 2021

144 ص، 21 سم.

رقم الإيداع 15363 / 2020

الترقيم الدولي 7 – 282 – 765 – 977 – 978

1 - فلسفة

2 - العنوان

عصر الكندي

يُعد الكندي بحق صورة للعصر الذي كان يعيش فيه، وثمرة البيئة الدينية والعقلية والسياسية التي تأثر بها.

فقد نشأ طفلًا في حياة المأمون أعظم خلفاء العباسيين شأنًا، وأشيعهم ذكرًا، وأمضى شبابه في بلاط المعتصم، فشهد الدولة العباسية في أوج مجدها، وشدة بأسها، واتساع سلطانها.

ويمتاز هذا العصر الذي يبدأ بالمأمون في أواخر القرن الثاني، وينتهي في النصف الأول من القرن الثالث بمميزات خاصة لا تجدها في الدولة الأموية، ولا تجدها في العصور التي أعقبت عصر الكندي.

وتتفرع هذه المميزات عن صفة واحدة تستمد وجودها من عامل سياسي، فقد استتب الأمر منذ الرشيد، وهدأ بال الدولة بعد أن تقوضت قواعد الأمويين في الشرق وقُضِي على نفوذ العرب، وسكت الطامعون في الخلافة، فاستكانوا وأسدلوا على مطامعهم ستارًا يخفي توثبهم وثورتهم.

وترتب على هذا الهدوء السياسي بروز هذه الصفة التي تعد في نظرنا أساس الحياة الدينية والعقلية والأدبية، وهى صفة التشييد والبناء والتأسيس. فإذا شئت أن تلتمس بناء علم الكلام، ونشأة التصوف، وظهور الفلسفة، وانتشار الطب، والعناية بالعلوم الفلكية والرياضية، فعليك أن ترجع إلى ذلك العصر، ولا ينفي ذلك أن بذور هذه الحركات الثقافية كانت موجودة من قبل في الدولة الأموية، غير أن هذه الهدنة السياسية التي ذكرناها، هي التي يسرت الأخذ بيد العلوم المختلفة إلى درجة من الارتفاع ما كانت لتبلغها لو جرت الأمور على ما كانت عليه.

ويرجع هذا البناء الضخم في سائر العلوم إلى أمرين: الأول امتزاج الأجناس والأديان والشعوب، واصطناعها اللغة العربية أداة للتعبير عن الفكر. والثاني الحرية الواسعة التي أباحها الخلفاء، ونخص المأمون منهم بالذكر، لكل من يريد أن يفكر.

فكما «كان هناك توليد بين الأجسام، كان هناك توليد عقلي. فعقول الناس من الأمم المختلفة كان يتناولها اللقاح. فالفارسي يحمل عقلًا فارسيًا ثم يعتنق الإسلام، ويعتنق اللغة العربية، فينشأ مزيج من العقلين تتولد منه أفكار جديدة، ومعانٍ جديدة، واليوناني النصراني، أو الرومي النصراني، أو العراقي اليهودي، يخالط العربي المسلم، ويتبادلان الرأي والقصص، والفكرة، فينشأ من ذلك فكر جديد. وهكذا...»[١].

---

(١) أحمد أمين -ضحى الإسلام- الجزء الأول، ١٩٣٤، ص١٤.

ورُوي عن بشر المريسي قال: حضرت عبد الله المأمون أنا، وثمامة، ومحمد بن أبي العباس، وعلي بن الهيثم، فتناظروا في التشيع. فنصر محمد بن أبي العباس الإمامية، ونصر علي بن الهيثم الزيدية، وجرى الكلام بينهما، إلى أن قال محمد لعلي: يا نبطي ما أنت والكلام؟! فقال المأمون، وكان متكئًا فجلس، الشتم عي، والبذاءة لؤم، إنا قد أبحنا الكلام، وأظهرنا المقالات، فمن قال بالحق حمدناه، ومن جهل ذلك وقفناه، ومَنْ جهل الأمرين حكمنا فيه بما يجب، فاجعلا بينكما أصلًا، فإن الكلام فروع، فإذا افترعتم شيئًا رجعتم إلى الأصول.

ويعلق الخضري في محاضراته عن تاريخ الأمم الإسلامية بأن المأمون أباح الكلام، وأظهر المقالات لدرجة قلما تجدها أمة، وما ظنك بخليفة عباسي تناظر في مجلسه اثنان في الإمامة، فينصر أحدهما الإمامية، والثاني الزيدية؛ وهذان المذهبان إن صحا يذهبان بما في أيدي آل العباس من الإمامة، ولم يمنعه ذلك من ترك حرية القول لهم[١].

وكان غرض المأمون أن يؤلف بين القوم ويدفعهم إلى الاجتماع على رأي واحد، ولكن النتيجة التي انتهت مقالة «خلق القرآن» إليها كانت محنة شديدة، وفتنة عظيمة بين علماء الحديث والمعتزلة، وأوصى المأمون أخاه المعتصم بأن يسير سيرته في مسألة خلق القرآن، وتبع المعتصم الوصية، وشجعه رؤوس المعتزلة على الفتك

(١) محمد الخضري: محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية، مطبعة عيسى الحلبي، ١٩٣٠، ص٢٨٥.

بخصومهم، فأحضر أحمد بن حنبل إلى مجلسه، وأمره أن يقول بخلق القرآن، ثم ضربه حتى خُلعت كتفه؛ لأنه تمسك برأيه ورفض القول بأن القرآن مخلوق، واستمرت هذه المحنة يؤيدها الخلفاء حتى جاء المتوكل بعد الواثق، فأمر أن يُترك الناس أحرارًا وشأنهم .

ولم يكن الكندي بعيدًا عن المشاركة في علم الكلام، والرد على آرائهم. فله رسالة «في الاستطاعة وزمان كونها»، وأخرى «في الجزء الذي لا يتجزأ» وفي الصفحات الأولى من هذه الرسالة التي ننشرها يخاطب رجال الدين ويوجه إليهم بعض التهم، مما يدل على الصلة بينه وبينهم، وهي صلة قامت من طبيعة العصر، وسيطرة رجال الدين، فقهاء ومحدثين ومعتزلة، في دولة المنصور والرشيد والمأمون والمعتصم والواثق والمتوكل.

على أن المؤرخ المنصف لا يستطيع أن يغفل من حسابه أثر الخلفاء في توجيه الحوادث، وخلق هذه البيئة العلمية العريضة التي أطلقنا عليها اسم عصر البناء والتشييد، وذلك على الرغم مما يذهب إليه بعض المؤرخين من أن التقدم الطبيعي القائم على أساس النظم العمرانية هو العلة في ذلك، يذكر الأستاذ أحمد أمين في ضحى الإسلام «بل أستطيع أن أقول: إن الدولة الأموية لو قُدر لها أن تستمر في الحكم الزمن الذي حكمته الدولة العباسية لظهر على يديها من الحركات العلمية، والإصلاحات الاجتماعية، قريب مما ظهر على يد العباسيين»[1].

---

(١) أحمد أمين: ضحى الإسلام، جـ١، ص٢.

ولا نستطيع ان نجعل البيئة هي كل شيء إذ لا مراء في تأثير الفرد في البيئة. وقد كان أثر الخلفاء عظيمًا في حركة جديدة أدت إلى صبغ الحياة العقلية في الإسلام، هي حركة الترجمة، وكان لذلك أثر مباشر في يعقوب بن إسحاق الكندي؛ إذ المعروف أنه من حُذَّاق النقلة في الإسلام، وذلك بفضل صلته بالخلفاء.

الترجمة:

يُروى أن خالد بن يزيد الأموي أمر بترجمة كتب في الكيمياء من اللسان اليوناني إلى العربي، ولكن لم يُشْرَع في نقل كتب اليونان في الطبيعة والطب والمنطق إلى اللسان العربي إلا في عهد المنصور[1].

ثم يقول دي بور بعد الإشارة إلى بعض المترجمين مثل حنين ابن إسحاق وقسطا بن لوقا وغيرهما ما يأتي: «وينبغي ألا نعد هؤلاء النقلة من جملة الفلاسفة ذوي الشأن، إذ كان يندر أن يُقبل أحدهم على الترجمة من تلقاء نفسه، بل كان في كل الأحوال تقريبًا يعمل بأمر خليفة أو وزير، أو غيرهما من أصحاب النفوذ...»[2].

وهذا يؤيد ما ذكرنا من فضل الخلفاء على الترجمة من اللسان اليوناني وغيره.

ذكر ابن أبي أصيبعة أن جورجيس بن جبريل «أول من ابتدأ في

---

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة أبو ريدة، لجنة التأليف، ١٩٣٨، ص٢١- ٢٢.
(٢) المرجع السابق، ص٢٤.

نقل الكتب الطبية إلى اللسان العربي عندما استدعاه المنصور»[1].

وكان يوحنا بن ماسويه نصرانيًا سريانيًا في أيام هارون الرشيد، وولاه الرشيد ترجمة الكتب الطبية القديمة لما وجدها بأنقرة وعمورية وسائر بلاد الروم حين افتتحها المسلمون، وسبوا سبيها، ووضعه أمينًا على الترجمة، ورتب له كُتَّابًا حُذَّاقًا يكتبون بين يديه، وخدم الرشيد والأمين والمأمون ومن بعدهم من الخلفاء إلى أيام المتوكل[2].

وذكر القفطي أن حنين بن إسحاق الطبيب النصراني تلميذ يوحنا ابن ماسويه، قعد في جملة المترجمين لكتب الحكمة واستخراجها إلى السرياني وإلي العربي. واختير للترجمة وائتمن عليها، وكان «المتخير له المتوكل على الله، وجعل له كتابًا نحارير عالمين بالترجمة، كانوا يترجمون ويتصفح ما ترجموا». ودخل حنين إلى بلاد الروم لأجل تحصيل كتب الحكمة، وتوصل في تحصيله غاية إمكانه، وأحكم اليونانية عند دخوله إلى تلك الجهات ، وحصل نفائس هذا العلم، وعاد يلازم بني موسي بن شاكر، ورغبوه في النقل من اليوناني إلى العربي.

وكانت أسرة بني شاكر تنافس الخلفاء، وكانوا يرزقون جماعة من النقلة منهم حنين بن إسحاق وثابت بن قرة، وعين لهم في الشهر

---

(١) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، المطبعة الذهبية ١٨٨٢، الجزء الأول، ص٢٠٣.

(٢) القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة، ص٢٤٩.

٥٠٠ دينار للنقل إلى والترجمة والملازمة[١].

واختلفوا في الدافع الذي دفع الخلفاء إلى الحث على الترجمة: أهو الحاجة إلى الطب والعلاج؟، أو معرفة الطوالع والتنجيم وعلم الفلك؟

جاء في طبقات الأطباء «أن أول ما استدعى أبو جعفر المنصور لجورجيس هو أن المنصور في سنة مائة وثمان وأربعين للهجرة مرض، وفسدت معدته وانقطعت شهوته، وكلما عالجه الأطباء ازداد مرضه. فتقدم إلى الربيع بأن يجمع الأطباء لمشاورتهم فجمعهم، فقال لهم المنصور: من تعرفون من الأطباء في سائر المدن طبيبًا ماهرًا؟ فقالوا: ليس في وقتنا هذا أحد يشبه جورجيس رئيس أطباء جنديسابور، فإنه ماهر في الطب وله مصنفات جليلة. فأنفذ المنصور من يحضره». وختم ابن أبي أصيبعة كلامه عن جورجيس بقوله: «ولجورجيس من الكتب كناشه المشهور، ونقله حنين بن إسحاق من السرياني إلى العربي»[٢].

ويتضح من هذا أن النقل في أول الأمر كان من السريانية إلى العربية.

ولعلك تسأل ما شأن جنديسابور بالعلم اليوناني، ونقله إلى اللسان السرياني؟ ويرجع السر في ذلك إلى أن الإمبراطور جستنيان

(١) القفطي: ص٢٤.

(٢) طبقات الأطباء، جـ١، ص ١٢٣ - ١٢٥.

أصدر عام ٥٢٩ بعد الميلاد أمرًا يغلق فيه أبواب المدارس الفلسفية في أثينا، وأعظم هذه المدارس الأكاديمية التي ورثت فلسفة أفلاطون، ومدرسة المشائين التي تُشرح فيها كتب أرسطو. واتجه الفلاسفة نحو الشرق فأنشأوا في الرها ونصيبين مدارس تعلم فلسفة أرسطو، وطب بقراط وجالينوس. ولما أُغلقت مدرسة الرها انتقل فلاسفتها إلى جنديسابور، ورحب بهم كسرى. حتي إذا جاء الخلفاء العباسيون في صدر الدولة استخدموا الأطباء من السريان، ونقلوا إلى اللسان العربي هندسة إقليدس، وطبيعة أرشميدس، وفلك بطليموس، وطب أبقراط وجالينوس، وفلسفة أرسطو وثاوفراسطس والإسكندر الأفروديسي(١).

وكانت حاجة المسلمين إلى معرفة علم الفلك شديدة، ولذلك حث الخلفاء على ترجمة ما يتصل بهذا الفن من الكتب.

ولا يخفى على من اعتبر أمور الدين الإسلامي ولو قليلًا ما وقع بين بعض أحكام الشريعة الإسلامية في العبارات، وبين بعض الظواهر الفلكية من الارتباط الواضح الجلي. إن أوقات الصلوات الخمس تختلف من بلد إلى بلد، ومن يوم إلى يوم، فيقتضي حسابها معرفة عرض البلد الجغرافي، وحركة الشمس في فلك البروج، وأحوال الشفق الأساسية. ومن شروط الصلاة الاتجاه إلى الكعبة فيستلزم ذلك معرفة سمت القبلة أي حلّ مسألة من مسائل علم الهيئة الكروي

---

(١) Gilson: La Philosophie au Moyen âge: Payot, Paris 1944 P 344- 45.

مبنيَّة على حساب المثلثات... فبالجملة إن ارتباط بعض أحكام الشريعة بالمسائل الفلكية زاد المسلمين اهتمامًا بمعرفة أمور السماء والكواكب[1].

ويقول المستشرق سيديو إن المأمون أتم ما بدأه المنصور من البحث عن المؤلفات اليونانية «وكان أولَ ما صنعه أمرُه بإصلاح كتاب بطليموس المعروف بالمجسطي، والذي تُرجم في عهد هارون الرشيد بإشراف يحيى بن خالد البرمكي. وقام بصنع آلات الفلك متفننون بارعون، واشتملت الأزياج المصححة، التي يُعد يحيى بن أبي منصور واضعًا لها، على نتائج الأرصاد التي تمت بدمشق وبغداد في آن واحد[2].

أما دي بور فيذهب إلى أن علم الطب كان أكثر نفعًا، وقد عُنِيَ به الخلفاء لأسباب غنية عن البيان، وكانت عناية الملوك بالطب لذاته من أكبر الأسباب التي جعلتهم يعهدون إلى كثير من المترجمين بنقل كتب اليونان إلى اللسان العربي[3]. ونحن لا ننكر أن الطب كان دافعًا إلى الترجمة، ولكننا ننكر على دي بور إغفاله قيمة علم الفلك، وخلطه بين هذا العلم المُسمَّى علم الهيئة وبين التنجيم بمعنى معرفة مستقبل الناس وحظوظهم، ثم قوله إن علم الفلك كان فرعًا من العلم

(١) نلينو: علم الفلك وتاريخه عند العرب في القرون الوسطى، طبع روما، ١٩١١، ص٢٢٩-٢٣١.

(٢) سيديو: تاريخ العرب العام، ترجمة عادل زعيتر، مطبعة عيسى الحلبي، ١٩٤٨، ص٣٨٨.

(٣) دي بور: ص ٨٨.

الرياضي[1]. ذلك أن الاهتمام بعلم الفلك لم ينشأ عن البحث في الرياضيات بل كما يقول نلينو: «ومما حرّض أيضًا أرباب الدين على الالتفات إلى علم الهيئة ما أُنزل في القرآن من الآيات التي تبين ما جعل الله في الأجرام السماوية وحركاتها من المنفعة الجليلة لكل الناس، وتدعو البشر إلى التأمل والتفكير فيما في ذلك من النعمة الرحمانية، والحكمة الإلهية»[2].

وقال محمد بن جابر البتاني في أول زيجه: «إن من أشرف العلوم منزلة، وأسناها مرتبة، وأحسنها حلية، وأعلقها بالقلوب، وألمعها بالنفوس، وأشدها تحديدًا للفكر والنظر، وتذكية للفهم، ورياضةً للعقل بعد العلم بما لا يسع الإنسانَ جهله من شرائع الدين وسنته علم صناعة النجوم؛ لما في ذلك من جسيم الحظ، وعظيم الانتفاع بمعرفة مدة السنين والشهور والمواقيت، وفصول الأزمان، وزيادة الليل والنهار ونقصانها، ومواضع النيرين وكسوفهما، ومسير الكواكب في استقامتها ورجوعها، وتبدُّل أشكالها، ومراتب أفلاكها، وسائر مناسباتها»[3].

ويقول نلينو: «إن أول ما اشتغلت به أهل البلاد الإسلامية من العلوم هي العلوم العملية وخصوصًا الطب والكيمياء وأحكام

---

(١) دي بور: ص ٨٥.

(٢) نلينو: ص ٢٣٢- ٢٣٣.

(٣) نلينو: ص ٢٣٤.

النجوم»[1] وأن أول كتاب تُرْجم من اليونانية إلى العربية (بقطع النظر عن كتب الكيمياء) هو على المحتمل كتاب أحكام النجوم، وهو ترجمة كتاب عرض مفتاح النجوم المنسوب إلى هرمس الحكيم، وكان ترجمة الكتاب سنة خمس وعشرين ومائة هجرية.

وكان أبو جعفر المنصور يقرب المنجمين ويستشيرهم في أموره، كان نوبخت منجمًا فاضلًا يصحب المنصور، فلما ضعف نوبخت عن الصحبة قال له المنصور: أحضر ولدك ليقوم مقامك[2].

وتروي كتب التاريخ أن المنصور وضع أساس مدينة بغداد في وقت اختاره نوبخت المنجم، وأن الذين هندسوا المدينة فعلوا ذلك بحضرة نوبخت، وإبراهيم بن محمد الفزاري والطبري المنجمين أصحاب الحساب.

فنحن نري أن الترجمة بدأت بالطب من جهة، وبالفلك من جهة أخرى، وكانت الفلسفة تابعة لهما، ولم تستقل عنهما إلا في عصر متأخر عن عصر الكندي الذي نتحدث عنه.

وكان الكندي مترجمًا، وطبيبًا، وفيلسوفًا، ورياضيًّا، وفلكيًّا؛ لأن طبيعة العصر كانت تقتضي ذلك.

وعلينا أن ننظر في كتبه، وفي كلام المعاصرين له؛ لنرى أي صفة من هذه الصفات كانت غالبة عليه.

---

(١) نلينو: ص ١٤٢

(٢) القفطي: ص ٢٦٦.

سِيرة الكِندى

نشأته :

الخلاف في مولد الكندي ووفاته كبير؛ لأن كتب التراجم لم تنص عليهما، ودرسه كثيرون من المحدثين، وأوفى دراسة محققة لفيلسوف العرب ما كتبه مصطفى عبد الرازق ونشره في مجلة كلية الآداب، ثم طُبع في مؤلفات الجمعية الفلسفية مع دراسة شخصيات أخرى[(١)].

والراجع أنه وُلد في أواخر حياة أبيه حوالي سنة ١٨٥ هجرية، كما يذهب دي بور. ولم يكن هارون الرشيد قد تُوفي بعد، ولم يشهد الكندي عظمة دولته؛ لأن الرشيد مات ولم يبلغ الكندي العاشرة من العمر.

وهو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس.

---

(١) مصطفى عبدا لرازق: فيلسوف العرب والمعلم الثاني، عيسى الحلبي، ١٩٤٥، ص١ - ٥١.

يُكنى أبا يوسف، ولكنه لم يشتهر بهذه الكُنية كما اشتهر أبو علي ابن سينا. والغالب أنه حين يُذكر في كتب الفلسفة، يُقال عنه: الكندي أو يعقوب الكندي، أو يعقوب بن إسحاق الكندي، كما ذكره القفطي وابن أبي أصيبعة.

وُلِي أبوه إسحاق بن الصباح الكوفة في خلافة المهدي والرشيد، وهو منصب يرفع صاحبه إلى طبقة الحكام وذوي الشأن والسلطان.

وإذا كان إسحاق حين مات قد ترك ابنه طفلًا، فقد نشأ يعقوب في «الكوفة في أعقاب تراث من السؤدد ومن الغنى، وفي حضن اليتم وظل الجاه الزائل. واذا كان جاه بني الأشعث بن قيس لم يزل بزوال إسحاق، فإن عهدهم الزاهر في الكوفة قد تولى بموته، وكانوا انتشروا في البلاد، فلم يبق للصبى اليتيم إلا أمه التى لا نعرف من شأنها قليلًا ولا كثيرًا، كانت الأيم تريد بالضرورة لولدها أن يعيش كأبيه ميسرًا وجيهًا، فدبرت له ماله، ونشّأته مقتصدًا مرفهًا غنيًا، ثم ساقته في سبيل العلم لما آنست من ذكائه المتوقد، وشوقه إلى التهام المعارف، حتى إذا فاتته فخامة الحكم لم تفته جلالة العلم والحكمة»[١].

ولسنا ندري عن شيوخ الكندي وأساتذته شيئًا. غير أن الطبيعي أنه تعلَّم في صباه القرآن وحفظه، والخط والحساب، كما كان العهد في التعليم، والمعروف في تأديب الصبيان. أما وجهته فيما بعد، فإنها تتوقف إلى حد كبير على ميوله ورغباته. وقد اتجه يعقوب وجهة

---

(١) مصطفى عبد الرازق، ص ١٨ - ١٩.

العلوم الرياضية والفلكية والنقل عن اليونانية وغيرها، وانصرف عن العلوم الدينية واللغوية والأدبية. ولكنه شارك المتكلمين في مباحثهم، وله رسائل في ذلك، وهي مشاركة طبيعية لأن فتنة القول بخلق القرآن لم يسلم من إبداء الرأي فيها أي أحد.

والغالب أن الكندي كان يُؤثر العزلة، والابتعاد عن مخالطة الناس، ويعف عن المهاترة والسباب، ويخشى أن يخوض في معارك الأدباء ورجال الدين، لما في هذه المعارك من فتن ودسائس كثيرًا ما تنتهي إلى ما لا تُحمد عقباه. وهذا عندنا هو السبب في إيثاره البحث عن علوم جديدة يخلو له فيها الميدان.

أما مصطفى عبد الرازق فيعلل هذه الاتجاه بحب الكندي الاطلاع، وفي ذلك يقول: «ولكن الطفل كان بفطرته طلعة، يلتمس أن يدرك بعقله الأشياء وعللها، ويريد أن يحيط بكل شيء علمًا، فما هو إلا أن بلغ رشده، وأصبح أمره بيده، حتي انطلق يرضي شهوة عقله فيتصل بعلم الكلام، ويشارك المتكلمين في مباحثهم ويغلبه حب المعرفة، فلا يجد فيما تمارسه بيئته الإسلامية العربية ما يكفي حاجة عقله الطموح، ويقتحم غمار الفلسفة وما إليها من العلوم المنقولة عن يونان وفارس والهند، ولا يجد فيما يترجمه النقلة غنًى، فيحاول أن يرد هذه العلوم في منابعها، ويتعلم اليونانية، ويترجم بها ،ويصلح ما يترجمه غيره، ويتصل بالثقافة اليونانية اتصالًا ظاهر الأثر في عواطفه وفي تفكيره»(١)

---

(١) مصطفى عبد الرازق: ص ٢١.

ونحن نرى أن اتجاه الكندي إلى النقل والاشتغال بالعلوم الفلسفية والهندسية والفلكية إنما جاء من طبيعة اتصاله بالخلفاء أولًا، ورجال الدين ثانيًا، والنقلة ثالثًا.

في بلاط الخلفاء:

ذكر ابن أبي أصيبعة أن يعقوب بن إسحاق الكندي كان عظيم المنزلة عند المأمون والمعتصم، وعند ابنه أحمد.

ونقل ابن أبي أصيبعة عن سليمان بن حسان أن الكندي «خدم الملوك فباشرهم بالأدب».

ويقول ابن نباتة في شرح رسالة ابن زيدون: «وكانت دولة المعتصم تتجمل به وبمصنفاته، وهي كثيرة جدًّا».

وذكر ظهير الدين البيهقي الكندي فقال عنه «وقد ارتبطه المعتصم، وكان أستاذ ولده ابن المعتصم، وله رسائل إلى أحمد بن المعتصم»[1].

وتذكر كتب الأدب قصة الكندي مع أبي تمام «حُكي أنه كان حاضرًا عند أحمد بن المعتصم وقد دخل أبو تمام ، فأنشده قصيدته السينية، فلما بلغ إلى قوله:

إقدام عمرو في سماحة حاتم　　في حلم أحنف في ذكاء إياس

قال الكندي: ما صنعت شيئًا، قال: كيف؟ قال ما زدت على أن

(١) ظهير الدين البيهقي: تاريخ حكماء الإسلام، دمشق ١٩٤٦، ص٤١.

شبهت ابن أمير المؤمنين بصعاليك العرب، وأيضًا أن شعراء دهرنا تجاوزوا بالممدوح من كان قبله، ألا ترى إلى قول الملوك في أبي دلف:

رجل أبر على شجاعـــة عامـر

باسًا وغبر في محيا حاتـــــم

فأطرق أبو تمام ثم أنشد:

لا تنكروا ضربي له من دونـــه

مثلًا شرودًا في الندى والبـــاس

فالله قد ضرب الأقل لنـــوره

مثلًا من المشكاة والنبـــراس

ولم يكن هذا في القصيدة، فتعجب منه، ثم طلب أن تكون الجائزة ولاية عمل، فاستصغر ذلك فقال الكندي: ولوه فإنه قصير العمر، لأن ذهنه ينحت من قلبه فكان كما قال[1].

ولسنا نجد ذكرًا في كتب التاريخ والأدب لأخبار الكندي في بلاط المأمون والمعتصم. إلا أن رسائله التي كتبها للمعتصم تارة، ولابنه أحمد تارة أخرى، تدل على هذه الصلة. فلم يكن مألوفًا أن يتجه العلماء إلى الخلفاء يكتبون لهم أو يترجمون دون سبب قوي يحملهم على ذلك. وأكبر الظن أن الكندي حين كتب بعض الرسائل

(١) مصطفى عبد الرازق: ص٢٥، نقلًا عن كتاب سرح العيون لابن نباتة المصري.

للخلفاء، إنما فعل ذلك بإيحاء منهم، وبناء على طلبهم، وقد كان الخلفاء يشاركون في العلم والأدب والفقه، وتدور المناقشات العلمية والدينية والأدبية في مجلسهم. ولا ريب في أن صلة الكندي بالمعتصم كانت قوية، مما جعله يدفع إليه ابنه أحمد يؤدبه.

والرسالة التي ننشرها يتجه بها إلى المعتصم، فعنوانها «كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى». ومطلعها يؤيد أنها للخليفة؛ إذ يقول: «أطال الله بقاءك يا بن ذوي السادات وعرى السعادات، الذين من استمْسك بهديهم سعد في دار الدنيا، ودار الأبد» وقد تكون إلى ابنه.

وهو لا يفعل ذلك في رسائله الأخرى، فهو يجيب فيها عن سؤال سائل، أو استفسار صديق. في رسالة الحيلة لدفع الأحزان يبدؤها بقوله: «صانك الله أيها الأخ المحمود من كل زلّة، وحاطك من كل آفة، ووفقك لسبيل الانتهاء إلى مرضاته، وجزيل ثوابه. فهمتُ ما سألتَ من رسم أقاويل تضاد الأحزان...».

ويستهل رسالته في العقل على هذا النحو: «فهمك الله جميع النافعات، وأسعدك في دار الحياة ودار الممات. فهمتُ الذي سألتَ من رسم قولٍ في العقل موجز خبري على رأي المحمودين من قدماء اليونانيين...».

وقد كتب الكندي رسائل إلى المأمون، ويذكر ابن أبي أصيبعة له «رسالة إلى المأمون في العلة والمعلول».

وفي رسالة الكندي بعنوان: «في ذات الشعبتين»، وهي مفقودة في العربية، ونُقِلت من اللاتينية إلى الألمانية، نجد عنوانها الكامل أنها كتاب يعقوب بن إسحاق الكندي إلى أبي العباس بن المعتصم بالله[1].

ولم يكن الكندي مقربًا فحسب إلى المأمون والمعتصم وأحمد بن المعتصم، يكتب لهم الرسائل، بل كان مقدمًا كذلك في بلاط المتوكل.

نقل ابن أبي أصيبعة عن كتاب حسن العقبي لأبي جعفر أحمد ابن يوسف بن إبراهيم قال: «كان محمد وأحمد ابنا موسى بن شاكر في أيام المتوكل يكيدان كل من ذُكر بالتقدم في معرفةٍ. فأشخصا سند ابن علي إلى مدينة السلام، وباعداه عن المتوكل. ودبرا على الكندي حتي ضربه المتوكل، ووُجها إلى داره، فأخذا كتبه بأسرها وأفرداها في خزانةٍ سميت الكندية».

وفي هذه القصة ما يدل على منزلة الكندي عند المتوكل، وحسد الأمراء وتدبيرهم للمباعدة بينه وبين البلاط. وسوف نعود إلى تتمة هذه القصة لبيان صلة الكندي بالنقلة.

بين الكندي ورجال الدين:

كان العصر عصر فتنة دينية، بدأت بحماية المأمون المعتزلة، وجرى المعتصم على سنة أخيه ووصيته. ذكر الحافظ الذهبي في تاريخ الإسلام عند الكلام على ترجمة الإمام أحمد بن حنبل: «ذكروا

---

(1) Wiedemann: Uber Eine Astronomische Shrift Von Al kindi 1910.

أن المعتصم لاَيَن في أمر أحمد لما علق في العقابين، ورأى ثبوته وتصميمه وصلابته في أمره، حتى أغراه ابن أبي دؤاد، فقال له: إن تركته قيل إنك تركت مذهب المأمون وسخطت قوله، فهاجه ذلك على ضربه»[1].

كان ابن أبي دؤاد كما رأيت هو المقرب من المأمون والمعتصم، حتى لقد أغرى المعتصم بضرب أحمد بن حنبل.

ومن الطبيعي أن يقع الحسد بين الكندي والمعتزلة المقربين من الخليفة.

وأكبر الظن أن أهل السنة لم يرضوا كذلك عن الكندي واشتغاله بالفلسفة، لما بين الدين والفلسفة من عداء.

ولم تصل إلينا جميع كتب الكندي لنتبين منها رأيه في الدين ورجاله. وفي كتابه إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، إشارة طولية نستخلص منها ثلاثة أمور: الأول أن رجال الدين يسيئون تأويل الفلسفة، والثاني أنهم يتجرون بالدين، والثالث التوفيق بين الفلسفة والدين.

أما سوء التأويل فيرجع إلى «ضيق فطنتهم عن أساليب الحق، وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة في الرأي والاجتهاد في الأنفاع العامة الشاملة، ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمة،

(١) تاريخ الإسلام للحافظ الذهبي، ترجمة الإمام أحمد، تحقيق أحمد محمد شاكر، مطبعة المعارف ١٩٤٦، ص٤٨.

والحاجب بسدف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق».

أما التجارة بالدين فلأنهم يعادون ذوي الفضائل «ذبًّا عن كراسيهم المزورة التي نصبوها من غير استحقاق، بل للترؤس والتجارة بالدين، وهم عدماء الدين؛ لأن من تجر بشيء باعه، ومن باع شيئًا لم يكن له، فمن تجر بالدين لم يكن له دين».

الواقع أن الكندي يدفع عن نفسه هجوم رجال الدين، وتهمة الإلحاد، وهي تهمة إن ثبتت كان مصير صاحبها الإعدام.

روى المسعودي في مروج الذهب قصيدة لأحد الشعراء يتهم فيها الكندي بالانتساب إلى يونان، ودس آراء الملاحدة من الفلاسفة على الإسلام جاء فيها:

أبا يوسف إني نظرت فلم أجـد

على الفحص رأيًا صح منك ولا عقدَا

وصرت حكيمًا عند قوم إذا امرؤ

بلاهم جميعًا لم يجد عندهم عنـدَا

أتقرن إلحـادًا بدين محمد

لقد جئت فينا يا أخـا كندة إدًّا

وتخلط يونان بقحطـان ضلة

لعمري لقد باعدت بينهمـا جدًّا[1]

---

(١) المسعودي: مروج الذهب، طبعة بولاق، ص١٣٨.

وذكر ابن النديم في الفهرست «كان أبو معشر، وهو جعفر بن محمد البلخي، من أصحاب الحديث أولًا، ومنزله في الجانب الغربي بباب خراسان ببغداد، يضاغن الكندي، ويغري به العامة، ويشنع عليه بعلوم الفلاسفة، فدس عليه الكندي من حسن له النظر في علم الحساب والهندسة، فدخل في ذلك فلم يكمل له، فعدل إلى علم أحكام النجوم، وانقطع شره عن الكندي بنظره في هذا العلم، لأنه من جنس علوم الكندي»[1].

لهذا السبب كانت حاجة الكندي شديدة إلى الدفاع عن الفلسفة، وإثبات أنها لا تخالف الدين، فكان بذلك أولَ من تكلم من فلاسفة الإسلام في التوفيق بين الحكمة والشريعة. وله في ذلك ثلاث حجج:

الأولى: أن علم الربوبية من الفلسفة، وفي ذلك يقول: «ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسمَّاها كفرًا؛ لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة».

الثانية: موافقة ما جاء به الرسل لحقائق الفلسفة، وهذا هو نص الكندي: «وجملة كل علم نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعًا هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جَلَّ ثناؤه؛ فإن الرسل الصادقة، صلوات الله عليها، إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك

---

(1) ابن النديم: الفهرست، المطبعة الرحمانية، ص ٣٨٦.

الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وإيثارها».

والحجة الثالثة منطقية وهي أن اقتناء الفلسفة «يجب أولا يجب، فإن قالوا يجب وجب عليهم طلبها؛ وإن قالوا إنها لا تجب، وجب عليهم أن يحصروا علة ذلك، وأن يعطوا على ذلك برهانًا. وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها. فواجب إذنْ طلب هذه القنية بألسنتهم، والتمسك بها اضطرار عليهم».

وكانت هذه الأدلة أساسًا لما ذكره الفلاسفة فيما بعد من الجمع بين الحكمة والشريعة، بما لا يخرج عن ذلك إلا في التفصيل وذكر الأمثلة.

الكندي والنقلة:

ذكرنا من قبل أن جورجيس كان أول من ابتدأ في نقل الكتب الطبية إلى اللسان العربي عندما استدعاه المنصور.

وأحضر المأمون حنين بن إسحاق؛ إذ لم يجد من يضاهيه في نقله، وسأله نقل كتب الحكماء اليونانيين إلى اللغة العربية، وبذل له من الأموال والعطايا شيئًا كثيرًا(١).

وكان إسحاق بن حنين يلحق بأبيه في النقل، وفي معرفته باللغات، وفصاحته فيها. إلا أن نقله للكتب الطبية قليل جدًّا بالنسبة إلى ما يوجد من كثرة نقله من كتب أرسطوطاليس في الحكمة وشروحها إلى لغة العرب(٢).

---

(١) ابن أبي أصيبعة: ص ١٨٦.

(٢) ابن أبي أصيبعة: ص ٢٠٠.

وكان أغلب المترجمين من النصارى ومن أهل جنديسابور في أول الأمر؛ وكأنهم أرادوا أن يكون هذا الفن وقفًا عليهم لا ينافسهم فيه المسلمون أو النصارى من أهل المذاهب الأخرى. نقل ابن أبي أصيبعة أن حنين بن إسحاق كان يقرأ على يوحنا بن ماسويه كتاب فرق الطب الموسوم باللسان الرومي والسرياني بهرسيس. وكان حنين إذ ذاك صاحب سؤال، وذلك يصعب على يوحنا؛ وكان يباعده أيضًا من قلبه أن حنينًا كان من أبناء الصيارفة من أهل الحيرة، وأهل جنديسابور خاصة ومتطببوها ينحرفون عن أهل الحيرة، ويكرهون أن يدخل في صناعتهم أبناء التجار...»[١].

وذكر الجاحظ في البخلاء يتحدث عن أسد بن جاني «وكان طبيبًا فأكسد مرة، فقال له قائل: السَّنة وبيئة، والأمراض فاشية، وأنت عالم ولك صبر وخدمة، ولك بيان ومعرفة، فمن أين تؤتى في هذا الكساد؟ قال: أما واحدة، فإني عندهم مسلم. وقد اعتقد القوم قبل أن أتطبب، لا بل قبل أن أخلق، أن المسلمين لا يفلحون في الطب. واسمي أسد، وكان ينبغي أن يكون اسمي صليبًا، ومراسل، ويوحنا، وبيرا؛ وكنيتي أبو الحارث، وكان ينبغي أن تكون أبو عيسى، وأبو زكريا، وأبو إبراهيم؛ وعليَّ رداء قطن أبيض، وكان ينبغي أن يكون عليَّ رداء حرير أسود؛ ولفظي لفظ عربي، وكان ينبغي أن تكون لغتي لغة أهل جنديسابور»[٢].

---

(١) ابن أبي أصيبعة: ص ١٨٥.

(٢) الجاحظ: البخلاء، طبعة ليدن، ص ١٠٩ - ١١٠.

ولقد كان أطباء جنديسابور يكرهون أن يدخل في صناعتهم أحدٌ من غير بلدهم حتى ولو كان نصرانيًّا، فما بالك بالكندي وهو عربي، وهو مسلم. لذلك لم يكن من اليسير على فيلسوف العرب أن يشتغل بهذه الصناعة، ولنا أن نتوقع أن تحوطه الدسائس، وتُقام له العراقيل.

قال المستشرق سيديو «ونذكر ممن اشتهر من فلكي العرب... وقسطا بن لوقا المنافسَ للكندي»[1]. وأشار القفطي إلى شيء من ذلك، ولكنه لم يصرح، فقال عند الكلام عن قسطا بن لوقا إنه «عاصر يعقوب بن إسحاق الكندي»[2] ولولا أن كانت بينهما مناسبة ما جمعهما كأنه يوازن بينهما.

ونرجع إلى حديث المنافسة بين أطباء النصارى والكندي.

كان ثابت بن قرة جيّد النقل، بارزًا في الطب والفلسفة. ومن تآليفه «كتاب في الوقفات التي في السكون الذي بين حركتي الشريان المتضادتين مقالتان. صنف هذا الكتاب سريانيًّا لأنه أومأ فيه إلى الرد على الكندي، ونقله إلى العربي تلميذ له يُعرف بعيسى بن أسيد النصراني، وأصلح ثابت العربي. وذكر قوم أن الناقل لهذا الكتاب حبيش بن الحسن الأعسم وذلك غلط. وقد ردّ أبو أحمد الحسين بن إسحاق بن إبراهيم المعروف بابن كرنيب على ثابت في هذا الكتاب بعد وفاة ثابت بما لا فائدة فيه ولا طائل. وهذا الكتاب أنفذه لما صنفه

---

(١) سيديو: تاريخ العرب العام، ص ٣٩٥.

(٢) القفطي: ص ١٧٣.

إلى إسحق بن حنين فاستحسنه استحسانًا عظيمًا، وكتب في آخره بخطه: يقرظ أبا الحسن ثابتًا، ويدعو له، ويصفه»[1].

فأنت ترى كيف ينقض ثابت آراء الكندي في كتاب خاص، ثم يقرظه إسحاق بن حنين ويدعو لثابت. ويبدو أن المسألة كانت أكثر من تأليف كتاب في الرد على الكندي؛ لأن إطالة ابن أبي أصيبعة في وصف هذا الكتاب دليل على شهرته في المجالس في ذلك الزمان.

وقيل إن ثابتًا قدم على محمد بن موسى فتعلم في داره، فوجب عليه حقه فوصله بالمعتضد. وقيل كان ثابت صيرفيًا بحران اصطحبه محمد بن موسى بن شاكر لما انصرف من بلاد الروم لأنه رآه فصيحًا[2].

وكان محمد وأحمد والحسن بنو موسى بن شاكر ممن تناهوا «في طلب العلوم القديمة، وبذلوا فيها الرغائب، وأتعبوا فيها أنفسهم، وأنفذوا إلى بلاد الروم من أخرجها إليهم، فأحضروا النقلة من الأصقاع والأماكن بالبذل السني، فأظهروا عجائب الحكمة. وكان الغالب عليهم من العلوم: الهندسة والحيل والحركات والموسيقى والنجوم»[3].

ولم يكن بنو موسى من النقلة، ولكنهم كانوا يستعينون بهم، واستخدموا ثابت بن قرة كما رأينا، وهو من النقلة المجيدين.

---

(١) ابن أبي أصيبعة: ٢١٨.

(٢) القفطي: ص ٨١.

(٣) ابن النديم: ص٣٧٨- ٣٧٩.

وذكرنا من قبل أن محمدًا وأحمد ابني موسى بن شاكر دبرا على الكندي حتى ضربه المتوكل ووجها إلى داره، فأخذا كتبه بأسرها وأفرداها في خزانة سميت «الكندية». ومكن هذا لهما استهتار المتوكل بالآلات المتحركة. وتقدم إليهما في حفر النهر المعروف بالجعفري، فأسندا أمره إلى أحمد بن كثير الفرغاني الذي عمل المقياس الجديد بمصر. وكانت معرفته أوفى من توفيقه؛ لأنه ما تم له عمل قط. فغلط في فوهة النهر المعروف بالجعفري، وجعلها أخفض من سائره، فصار ما يغمر الفوهة لا يغمر سائر النهر، فدافع محمد وأحمد ابنا موسى في أمره، واقتضاهما المتوكل. فسعى بهما إليه فيه. فأنفذ مستحثًّا في إحضار سند بن علي من مدينة السلام فوافى. فلما تحقق محمد وأحمد ابنا موسى أن سند بن علي قد شخص أيقنا بالهلكة، ويئسا من الحياة. فدعا المتوكل بسند وقال له: ما ترك هذان الرديان شيئًا من سوء القول إلا وقد ذكراك عندي به. وقد أتلفا جملة من مالي في هذا النهر. فاخرج إليه حتى تتأمله، وتخبرني بالغلط فيه، فإني آليت على نفسي إن كان الأمر على ما وُصف لي أن أصلبهما على شاطئه. وكل هذا بعين محمد وأحمد ابني موسى وسمعهما. فخرج وهما معه. فقال محمد ابن موسىٌ لسند: يا أبا الطيب إن قدرة الحر تذهب حفيظته، وقد فزعنا إليك في أنفسنا التي هي أعلاقنا، وما ننكر: إنا أسأنا والاعتراف يهدم الاقتراف، فتخلصنا كيف شئت. قال لهما: والله إنكما لتعلمان ما بيني وبين الكندي من العداوة والمباعدة، ولكن الحق أولى ما أتبع. أكان من الجميل ما أتيتماه من أخذ كتبه؟ والله

لا ذكرتكما بصالحة حتى تردا عليه كتبه. فتقدم محمد بن موسى في الكتب إليه، وأخذ خطه باستيفائها. فوردت رقعة الكندي بتسلمها عن آخرها. فقال: قد وجب لكما عليَّ ذمام برد كتب هذا الرجل، ولكما ذمام بالمعرفة التي ترعياها فيّ. والخطأ في هذا النهر يستتر أربعة أشهر بزيادة دجلة. وقد أجمع الحساب على أن أمير المؤمنين لا يبلغ هذا المدى. وأنا أخبره هذه الساعة أنه لم يقع منكما خطأ في هذا النهر إبقاء على أرواحكما. فإن صدق المنجمون أفلتنا الثلاثة، وإن كذبوا وجازت مدته حتى تنقضي دجلة وتنضب، أوقع بنا ثلاثتنا.

فشكر محمد وأحمد هذا القول منه، واسترقهما به. ودخل على المتوكل فقال له: ما غلطا. وزادت دجلة، وجرى الماء في النهر فاستتر حاله. وقُتل المتوكل بعد شهرين...»[1].

والذي نستخلصه من هذه القصة أن الكندي كان صاحب مكتبة غزيرة هامة حتى لتُسمَّى بالكندية. وأنها كانت تحوي فنون الهندسة والنجوم مما يحتاج المهندسون إلى الرجوع إليه. وأن الكندي كان محسودًا لا من النصارى والصابئة فحسب، بل من المسلمين أنفسهم، فسعى هؤلاء وأولئك إلى النيل من علمه وشهرته.

ومن يدري لعل مكتبة الكندي حين خرجت من يده أغار عليها هؤلاء القوم بالنسخ، واستفادوا منها، ونسبوا ما فيها لأنفسهم، أو أصلحوا ما وجدوه، وبذلك طعنوا الكندي في صناعة النقل.

---

(١) ابن أبي أصيبعة: جـ ١، ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

قال ابن النديم عند الكلام على بطليموس، وله «كتاب جغرافيا في المعمورة وصفة الأرض، وهذا الكتاب ثماني مقالات، نقل للكندي نقلًا رديئًا، ثم نقله ثابت إلى العربي نقلًا جيدًا»[١].

ويقول القفطي عند الكلام عن هذا الكتاب ما يخالف كلام ابن النديم تمام الخلاف، «كتاب الجغرافيا في المعمورة من الأرض. وهذا الكتاب الذي نقله الكندي إلى العربية نقلًا جيدًا، ويوجد سريانيًا».

رواية صاحب الفهرست أن الكتاب نقل للكندي، ورواية صاحب أخبار الحكماء أن الكندي هو الذي نقله. وفي الرواية الأولى أن النقل رديء أصلحه ثابت، وفي الرواية الثانية أن نقل الكندي جيد.

على أن الدسائس لم تفلح في الحط من شهرة الكندي ناقلًا، فقد جاء في طبقات الأطباء «قال أبو معشر في كتاب المذكرات لشاذان: حذاق المترجمين في الإسلام أربعة: حنين بن إسحاق، ويعقوب ابن إسحاق الكندي، وثابت بن قرة الحراني، وعمر بن الفرخان الطبري»[٢].

ونقل القفطي عن ابن جلجل الأندلسي أن الكندي «ترجم من كتب الفلسفة الكثير وأوضح منها المشكل، ولخص المستصعب العويص»[٣].

وابن جلجل، هو سليمان بن حسان الطبيب الأندلسي، له ذكر في عصره ومصره، وكان له تطلع على علوم الأوائل وأخبارهم، وله

(١) ابن النديم: الفهرست، ص ٣٧٥.
(٢) ابن أبي أصيبعة: جـ ١، ص ٢٠٧.
(٣) القفطي: ص ٢٤١.

تصنيف صغير في تاريخ الحكماء لم يشف فيه غليلًا، ومع هذا فقد كان حسن الإيراد[1].

ويقول ماسينيون عن الكندي «إليه يرجع الفضل في تحرير جملة من التراجم العربية لمصنفات يونانية في الفلسفة»[2]

الكندي والأدب:

وكما أن علاقة الكندي لم تكن حسنة برجال الدين، والنقلة، والمهندسين والمنجمين، كذلك لم تكن حسنة بالأدباء، حتى أخرجوه من ميدان الأدب.

ذكر ابن نباتة في سرح العيون أن والد الكندي كان من ولاة الأعمال في الكوفة وغيرها في أيام المهدي والرشيد. «وانتقل يعقوب إلى بغداد، واشتغل بالأدب، ثم بعلوم الفلسفة جميعها فأتقنها، وحل مشكلات كتب الأوائل، وحذا حذو أرسطوطاليس، وصنَّف الكتب الجليلة الجمة، وكثرت فوائده وتلاميذه».

وليس غريبًا أن يشتغل الكندي في أول أمره بالأدب، ثم يعدل بعد ذلك إلى الفلسفة وغيرها، فقد كان العصر عصر بلاغة، وكان معاصرًا للجاحظ الذي رُوي عنه في البخلاء قصة بخله. ثم كان مؤدبًا لأحمد بن المعتصم بالله، وقد ذكرنا من قبل قصة نقده لأبي تمام، وهو أبرز الشعراء.

---

(١) القفطي: ص ١٣٠.

(٢) Massignon. Recueil de textes inédits concernant l' his toire de la mystique en pays de l' islam 1929.

وقد شاع عن الكندي فيما بعد ضعف الأسلوب، والنزول عن مستوى الأدباء. وكيف تريد من الكندي حين يؤلف في الهندسة وعلم الهيئة، وينقل كتب المنطق والفلسفة الأولى أن يصوغها في أسلوب الجاحظ.

لذلك شاع عن الكندي رداءة اللفظ والبعد عن الأسلوب البليغ.

قال الشهرزوري في نزهة الأرواح «ذكر أبو سليمان السجزي أنه اجتمع هو وجماعة من الحكماء عند الملك أبي جعفر بن بويه بسجستان فجرى حديث فلاسفة الإسلام، فقال الملك: ما وجدنا فيهم على كثرتهم من يقوم في أنفسنا مقام سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس. فقيل له: ولا الكندي؟ قال : ولا الكندي، فإن الكندي على غزارته، وجودة استنباطه، رديء اللفظ، قليل الحلاوة، متوسط السيرة، كثير الغارة على حكمة الفلاسفة»[1].

وقد آثر المحدثون أن يتنحوا عن إبداء الرأي في أسلوب الكندي، نظرًا لضياع كتبه، واعتمد الأستاذ مصطفى عبد الرازق على بعض النصوص الواردة عنه، فكتب عن أسلوبه يصفه بالغموض الناشئ عن استعمال الألفاظ الاصطلاحية الفلسفية، ولم تكن قد استقرت في نصابها، وتحددت معانيها.

ونستطيع بعد العثور على بعض مخطوطات الكندي أن نحكم على أسلوبه من واقع هذه النصوص.

---

(١) الشهرزوري: نزهة الأرواح، مخطوطة بمكتبة جامعة فؤاد.

أسلوب الكندي في جملته ليس بليغًا، أو كما قيل عنه: «قليل الحلاوة رديء اللفظ».

على أنك تقع في بعض الأحيان على عبارات يبدو فيها الترسل فيرتفع إلى مقام البلغاء. انظر إلى قوله من رسالته في الحيلة لدفع الأحزان «فقد أردنا من الطبع ما ليس في الطبع، ومَن أراد ما ليس في الطبع فقد أراد ما ليس بموجود، ومَن أراد ما ليس بموجود عدم طلبته، والعادم طلبته شقى».

وفي هذه الرسالة التي ننشرها «فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقادمة عصرًا بعد عصر إلى زماننا هذا مع شدة البحث، ولزوم الدأب، وإيثار التعب في ذلك. وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد وإن اتسعت مدته، واشتد بحثه، ولطف نظره، وآثر الدأب، ما اجتمع بمثل ذلك من شدة البحث، وإلطاف النظر، وإيثار الدأب في أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة».

على أنك لا تجد مثل هذا الترسل إلا في مواضع قليلة. أما الغالب عليه فالغموض، والتواء التعبير، ومجافاة روح العربية، ومرجع هذا كله إلى طول النظر في الكتب اليونانية والسريانية، مع صعوبة النقل، ووعورة الموضوعات، واصطناع الألفاظ الجديدة للتعبير عن نظائرها في تلك اللغات.

والفضل للمتقدم على كل حال في شق الطريق، وتذليل العسير.

وتقوم اللغة على الألفاظ، والألفاظ أثواب المعاني. وكان الكندي

يستحدث في اللسان العربي ألفاظًا جديدة تعبر عن المعاني الفلسفية، وليس هذا بالعمل اليسير. وقد اجتهد فوضع ألفاظًا درج بعضها في اللغة العربية، وعُدِل عن بعضها الآخر. مثال ذلك قوله في أول هذه الرسالة «لأن كل علة إما أن تكون عنصرًا، وإما صورة، وإما فاعلة، وإما متممة». والعلة العنصرية هي التي نقول عنها مادية، والتمام هي العلة الغائية.

ولقد كان رداءة أسلوب الكندي، وما فيه من عجمة، سببًا في انصراف الناس عنه، وعلةً في عدم شهرته.



منزلة الكندي في تاريخ الفلسفة

يختلف المؤرخون، القدماء والمحدثون، في الحكم على الكندي ومنزلته وفلسفته.

قال عنه القفطي إنه المشتهر في الملة الإسلامية بالتبحر في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية؛ متخصص بأحكام النجوم، وأحكام سائر العلوم، فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها.

ثم أضاف بعد كلام له عن نسبه ما يأتي: ولم يكن في الإسلام من اشتهر عند الناس بمعاناة علوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفًا غير يعقوب هذا. وله في أكثر العلوم تآليف مشهورة من المصنفات الطوال، ومن الرسائل القصار جملة متعددة يأتي ذكرها إن شاء الله تعالى. وكان مع تبحره في العلم يأتي بما يصنفه مقصرًا، فيذكر مرة حججًا غير قطعية، ويأتي مرة بأقاويل خطابية وأقاويل شعرية، وأهمل صناعة التحليل التي لا تتحرر قواعد المنطق إلا بها. فإن يكن جهلها فهو نقص عظيم. وإن يكن ضن بها فليس ذلك من شيم العلماء. وأما

صناعة التركيب التي قصدها في تواليفه فلا ينتفع بها إلا المنتهي الذي هو في غنى عنها بتبحره في هذا النوع[1].

وحاصل هذا الكلام أن الكندي اشتهر بالفلسفة، وسُمي فيلسوف العرب؛ لأنه كان أول فيلسوف. ولم يأخذ المتأخرون بآرائه لأنه أغفل المنطق.

ورأي القفطي منقول عن صاعد الأندلسي، وقد ذكره ابن أبي أصيبعة فقال: «وقال القاضي أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد في كتاب طبقات الأمم عن الكندي عندما ذكر تصانيفه وكتبه قال: ومنها كتبه في المنطق، وهي كتب قد نفقت عند الناس نفاقًا عامًّا، وقلما ينتفع بها في العلوم لأنها خالية من صناعة التحليل التي لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل في كل مطلوب إلا بها. وأما صناعة التركيب، وهى التي قصد يعقوب في كتبه هذه إليها، فلا ينتفع بها إلا من كانت عنده مقدمات عتيدة، فحينئذ يمكنه التركيب. ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل. ولا أدري ما حمل يعقوب على الإضراب عن هذه الصناعة الجليلة، هل جهل مقدارها، أو ضنَّ على الناس بكشفه؟ وأي هذين كان، فهو نقص فيه. وله بعد هذا رسائل كثيرة في علوم جمة، ظهرت له فيها آراء فاسدة، ومذاهب بعيدة عن الحقيقة».

قال ابن أبي أصيبعة يعقب على كلام صاعد «هذا الذي قاله القاضي

(١) القفطي: ص ٢٤١.

صاعد عن الكندي فيه تحامل كثير عليه. وليس ذلك مما يحط من علم الكندي، ولا مما يصد الناس عن النظر في كتبه والانتفاع بها»[1]

ونحن نرى أن صاعدًا يضيف حجة أخرى إلى إغفال الكندي المنطق، وهي فاسد آرائه، وبُعد مذهبه عن الحقيقة.

أما ابن النديم فيرى أن الكندي «فاضل دهره، وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها؛ ويُسمَّى فيلسوف العرب. وكتبه في علوم مختلفة مثل المنطق، والفلسفة، والهندسة، والحساب، والأرتماطيقي، والموسيقى، والنجوم، وغير ذلك. وإنما وصلنا ذكره بالفلاسفة الطبيعيين إيثارًا لتقديمه لموضعه في العلم»[2].

فكأن صاحب الفهرست يرى أن الكندي من الفلاسفة الطبيعيين، ولهذا أورد ترجمته في هذا الموضع.

وإذا كان رأي المؤرخ يبدو من الموضع الذي فيه الكندي، فرأي ابن أبي أصيبعة فيه أنه «من الأطباء النقلة الذين نقلوا كتب الطب وغيره من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي». ثم وضعه بعد ذلك في الباب العاشر، وهو طبقات الأطباء العراقيين.

ولم يشتهر الكندي بأنه من حُذَّاق النقلة فحسب، بل كان طبيبًا كذلك، يزاول المهنة، ولو أنه لم يبلغ طبقة المشهورين في عصره، المنقطعين للخلفاء.

---

(١) ابن أبي أصيبعة: ص ٣٠٨.

(٢) ابن النديم: ص ٣٥٧- ٣٥٨.

ذكر القفطي قصة إن صحت فإنها تدل على رسوخ الكندي في صناعة الطب، وشهرته في ذلك. قال: «وقد ذكروا من عجيب ما يُحكى عن يعقوب بن إسحاق الكندي هذا أنه كان في جواره رجل من كبار التجار موسع عليه في تجارته. وكان له ابن قد كفاه أمر بيعه وشرائه، وضبط دخله وخرجه. وكان ذلك التاجر كثير الإزراء على الكندي، والطعن عليه، مدمنًا لتعكيره والإغراء به. فعرض لابنه سكتة فجأة، فورد عليه من ذلك ما أذهله، وبقي لا يدري ما الذي في أيدي الناس وما لهم عليه، مع ما دخله من الجزع على ابنه. فلم يدع بمدينة السلام طبيبًا إلا ركب إليه واستركبه لينظر ابنه، ويشير عليه من أمره بعلاج. فلم يجبه كثير من الأطباء لكبر العلة وخطرها إلى الحضور معه، ومن أجابه منهم فلم يجد عنده كبير غناء. فقيل له: أنت في جوار فيلسوف زمانه، وأعلم الناس بعلاج هذه العلة، فلو قصدته لو جدت عنده ما تحب. فدعته الضرورة إلى أن تحمل على الكندي بأحد إخوانه، فثقل عليه في الحضور فأجاب، وصار إلى منزل التاجر. فلما رأى ابنه وأخذ مجسه أمر بأن يحضر إليه من تلامذته في علم الموسيقى مَنْ قد أنعم الحذق بضرب العود وعزف الطرائق المحزنة والمزعجة، والمقوية للقلوب والنفوس. فحضر إليه منهم أربعة نفر، فأمرهم أن يديموا الضرب عند رأسه، وأن يأخذوا في طريقة أوقفهم عليها، وأراهم مواقع النغم بها من أصابعهم على الدساتين ونقلها. فلم يزالوا يضربون والكندي آخذ مجس الغلام، وهو في خلال ذلك يمتد نفسه، ويقوي نبضه، ويرجع إليه نفسه شيئًا بعد شيء إلى أن تحرك ثم

جلس وتكلم، وأولئك يضربون في تلك الطريقة دائمًا لا يفترون. فقال الكندي لأبيه: سل ابنك عن علم ما تحتاج إلى علمه مما لك وعليك وأثبته. فجعل الرجل يسأله وهو يخبره ويكتب شيئًا بعد شيء...»[1].

وإذن فقد كان الكندي طبيبًا، ولو أنه لم يكن مقدمًا في هذه الصناعة عند الخلفاء، إذ المعروف أن حنين بن إسحاق كان طبيب المتوكل والمعتصم من قبل. وأن يوحنا بن ماسويه كان طبيب الخلفاء.

ومع ذلك فقد ألّف الكندي رسائل كثيرة في الطب والعلاج، تجد ثبتها في كتب التراجم، وقد ذكرنا من قبل أن ثابت بن قرة ألّف كتابًا في الوقفات التي في السكون الذي بين حركتي الشريان المتضادين... أومأ فيه إلى الرد على الكندي. ورد ابن كرنيب على ثابت، وقرظ إسحاق بن حنين كتاب ثابت واستحسنه وقرظه. وهذا يدل على عظيم منزلة الكندي في الطب.

وذكر صاحب الفهرست أن من تلاميذ الكندي ووارقيه «حسنويه، ونفطويه، وسلمويه وآخر على هذا الوزن...».

ولا نظن أن سلمويه بن بنان الذي «كان فاضلًا متقدمًا، وخدم المعتصم وخص به، حتى إن المعتصم قال لما مات سلمويه: سألحق به؛ لأنه كان يمسك حياتي ويدبر جسمي» هو تلميذ الكندي، لأن الكندي في حياة المعتصم لم يكن قد بلغ ما يجعله يخرج طبيبًا يقوم على خدمة الخليفة.

---

(١) القفطي: ص٢٤٦ - ٢٤٧.

على أن شهرة الكندي التي فاقت صفاته الأخرى، ترجع إلى علم الفلك.

فقد نقلنا قصة بني موسى بن شاكر، وكيف أوفدوا إلى المتوكل «سند بن علي» ليوقع بينه وبين الكندي. وكانت العداوة بين سند وبين الكندي عداوة علمية ترجع إلى المنافسة. وسند بن علي «منجم فاضل خبير بتسيير النجوم، وعمل آلات الأرصاد والاسطرلاب. وكان يهوديًا وأسلم على يد المأمون، وله تصانيف في النجوم والحساب مشهورة»[١].

وذكروا من تلامذة الكندي «جعفر بن محمد بن عمر أبو معشر البلخي، عالم أهل الإسلام بأحكام النجوم، وكان معاصرًا لأبي جعفر محمد بن سنان البتاني، وكان منجمًا للموفق أخي المعتمد»[٢]. وقد ذكرنا من قبل أنه كان في أول أمره من أصحاب الحديث، وكان يضاغن الكندي ويغري به العامة، فدس عليه الكندي من حسن له النظر في علم الحساب والهندسة، ثم عدل إلى علم الأحكام.

ويبدو أن ظهور أمثال أبي معشر والبتاني وغيرهما من علماء الفلك في الإسلام حجب شهرة الكندي في هذا العلم، مع أنه هو الذي علمهم، وتخرجوا بكتبه. غير أن شهرته في أوروبا في العصر الوسيط كانت عظيمة. ويعده دي بور في مقالة له بدائرة المعارف الإسلامية واحدًا من ثمانية هم أئمة العلوم الفلكية.

---

(١) القفطي: ص ١٤٠- ١٤١.

(٢) القفطي: ص ١٠٦- ١٠٧.

وذكر ظهير الدين البيهقي في تاريخ حكماء الإسلام عند الكلام عن الكندي قال: «وأنا ما حصلت علم المناظر، وما تخيلت أشكال ذلك العلم، إلا من تصنيفه الذي هو نادر في ذلك الفن»(١).

وعلم المناظر جزء من علم الهيئة أو هيئة الأفلاك(٢).

ويذهب الدكتور إبراهيم مدكور إلى أن الكندي كان إلى الطب وعلم الهيئة أدني منه إلى علوم الفلسفة. وأنه كان من أوائل المترجمين لأفلاطون وأرسطو، فكان بذلك الممهد للفارابي الذي تأثر به، ولو أنه لا يذكره. ذلك أن آراء الكندي لم تكتمل، ونظراته جزئية(٣).

ويعترض الدكتور عبد الهادي أبو ريدة على هذا الرأي، فيقول «والحق أن الكندي فيلسوف بالمعنى الواسع الذي يتمثل في فلاسفة اليونان، ومن حذا حذوهم من فلاسفة العرب»(٤).

غير أن الدكتور مدكور، لا يزال عند رأيه من أن الفارابي هو الواضع الحقيقي لدعائم الفلسفة الإسلامية. وهو يعلق على ذلك بقوله: «واضح أنا لسنا هنا بصدد الموازنة بين الفارابي والكندي أيهما المؤسس الأول للمدرسة الفلسفية الإسلامية، على أنا قد رأينا من قبل في هذا رأيًا لا نظن أنه جد ما يغيره. وما أجدر صديقنا الدكتور أبو ريدة، الذي بدت

---

(١) البيهقي: ص ٤١.

(٢) نلينو: ص ٢٠.

(٣) Madkour: La Place d'al Farabi dans l'école philosophique musulmane. Paris, 1934. P 5-9.

(٤) مجلة الأزهر: المجلد ١٨، عدد صفر، ١٣٦٦.

عليه معارضتنا في بحث أخير (مجلة الأزهر- مجلد ١٨) أن يعود إليه ليتبين أنا لم ننكر على الكندي فلسفته، ولكنا شئنا فقط أن نبرز صورتها البادئة، وطابعها الرياضي مما يميزها من فلسفة الفارابي»[١].

وتحدث الأستاذ مصطفى عبد الرازق عن آثاره وآرائه ومنزلته العلمية، فتكلم عن الكندي الفلكي، والطبيب، والمهندس، إلى أن جاء إلى الفلسفة فقال: «أما شأنه في الفلسفة فهو أهم شؤونه، ومظهر عبقريته، ومناط الخلود لاسمه في ثنايا التاريخ». وذلك لأنه أول من قسم الفلسفة ثلاثة علوم: علم الربوبية، والعلم الرياضي، والعلم الطبيعي، «فكان هذا المنحى في فهم معنى الفلسفة وتقسيمها باعتبار الموضوع توجيهًا للفلسفة الإسلامية منذ نشأتها». ولأنه ثانيًا «هو الذي وجه الفلسفة الإسلامية وجهة الجمع بين أفلاطون وأرسطو، وهو الذي وجهها في سبيل التوفيق بين الدين والفلسفة». ولأنه ثالثًا «أول عربي مسلم مهد للفلسفة سبيل الانتشار بين العرب وفي ظل الإسلام»[٢].

هذه الأسباب وحدها ليست كافية في رفع شأن الكندي إلى مرتبة الفيلسوف الحقيق بهذا الاسم.

ولو كان نقل فلسفة أفلاطون وأرسطو وغيرهما إلى اللغة العربية، يجعل الناقل فيلسوفًا لسُمِّي حنين بن إسحاق وقسطا بن لوقا وثابت وغيرهم من المترجمين فلاسفة.

---

(١) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، مطبعة عيسى الحلبي، ١٩٤٧، ص٢٢٦.

(٢) مصطفى عبد الرازق: فيلسوف العرب، ص ٤٦- ٤٩.

وإنما يُعْرَف الفلاسفة بمذاهبهم المغايرة لمذاهب غيرهم، ومن شروط المذهب أن يكون مرتبط الأجزاء، كامل النسق.

ولسنا نعرف للكندي مذهبًا مستقلًّا جديدًا مغايرًا لفلسفة اليونان. قال الأستاذ مصطفى عبد الرازق: «وليس فيما بين أيدنا من آثار الكندي ما يمكننا من استخلاص مذهبه الفلسفي نسقًا كاملًا»[1].

وإذا كانت المخطوطات التي عثر عليها تفيد في معرفة آراء الكندي إلا أنها لا تكفي في معرفة مذهبه الكامل.

وأهم هذه المخطوطات هو الذي ننشره، وهو كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، وهو يحتذي فيه حذو أرسطو، وينقل عنه فقرات بأكملها، ولكنه لا يفند آراءه أو يعلق عليها كما يفعل ابن سينا وابن رشد، مما يدل على استقلال الرأي ونشوء المذهب.

كل ما نستطيع أن نقوله إن الكندي صاحب «توجيهات» كما يقول الأستاذ مصطفى عبد الرازق، أو «الممهد» لفلسفة الفارابي كما يقول الدكتور مذكور.

وأبرز هذه التوجيهات، الجمع بين أفلاطون وأرسطو وشراحه، والتوفيق بين الدين والفلسفة.

ونحن لا نملك بعد انقضاء هذه القرون الطويلة على وفاة الكندي أن نحكم عليه حكمًا جديدًا، فقد أصدر التاريخ عليه حكمه. ونحن نعرف أن كتب الكندي وفلسفته لم تكن متداولة عند المسلمين،

---

(١) مصطفى عبدالرازق، ص ٤٧.

وآثروا عليها فلسفة الفارابي وابن سينا وابن رشد، فأخذوا عنهم، وشرحوا آراءهم واحتذوا حذوها، وردوا عليها.

وعلى المؤرخ المنصف الذي يتبع سبيل العلماء أن ينظر في الواقع ثم يلتمس له الأسباب. أما الواقع فهو السكوت عن فلسفة الكندي، وتنحيته عن هذا الميدان.

صحيح أنه سُمِّي فيلسوف الإسلام، وفيلسوف العرب، لأنه كما يقول ابن أبي أصيبعة «ولم يكن في الإسلام من اشتهر عند الناس بمعاناة علوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفًا إلا يعقوب هذا». ويقول ابن نباتة «الكندي هو يعقوب بن صباح المُسمَّى في وقته فيلسوف الإسلام».

عُرف الكندي في وقته بفيلسوف الإسلام، حتى إذا ظهر الفارابي سموه المعلم الثاني، وحجب شهرة الكندي، فلم يعد الناس يذكرونه.

وأسباب ذلك كثيرة، فطن إليها بعض المؤرخين من القدماء.

قال صاعد إن الكندي أهمل صناعة التحليل، وهي لب المنطق؛ ولو أن ابن أبي أصيبعة يرد على صاعد قائلًا إن ما ذكره «فيه تحامل كثير عليه».

ورأى الأستاذ مصطفى عبد الرازق أن يصنفه كذلك اعتمادًا على أسماء كتبه في المنطق، غير أن الإنصاف الصحيح يقتضي النظر في هذه الكتب، وهي مع الأسف مفقودة. ومع ذلك فلو كانت مؤلفات الكندي في المنطق جيدة لأخذ بها الناس، دون أن ينتظروا تحريرها على يد الفارابي، الذي سُمِّي «المعلم الثاني» لهذا السبب.

قال القفطي عن الفارابي إنه «شرح الكتب المنطقية، وأظهر غامضها، وكشف سرها، وقرب متناولها، وجمع ما يحتاج منها، في كتب صحيحة العبارة، لطيفة الإشارة، منبهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم»[1].

وقال ابن قيم الجوزية عند الكلام على أرسطو إنه «سُمِّي المعلم الأول لأنه أول مَنْ وضع لهم التعاليم المنطقية». إلى أن قال «والمقصود أن الملاحدة درجت على أثر هذا المعلم الأول، حتى انتهت نوبتهم إلى معلمهم الثاني: أبي نصر الفارابي، فوضع لهم التعاليم الصوتية، كما أن المعلم الأول وضع لهم التعاليم الحرفية. ثم وسع الفارابي الكلام في صناعة المنطق، وبسطها، وشرح فلسفة أرسطو وهذبها»[2].

إغفال الكندي صناعة التحليل، مع غموض كتبه في المنطق، وبُعدها عن متناول الأيدي هو السبب الأول في انصراف المتأخرين أن يأخذوا الفلسفة عنه.

والسبب الثاني هو ضعف أسلوبه، وغموض عبارته، وفساد التراكيب العربية وقربها من العجمة. وهذا ما يصرف القارئ العربي عن الاطلاع على كتبه، والنظر فيها، والأخذ عنها.

والسبب الثالث أنه كان ألصق بالأصول التي ينقل عنها، فهو مترجم أكثر منه فيلسوف. وكان من الطبيعي أن يتجه الكندي وجهة

---

(١) القفطي: ص١٨٢.

(٢) ابن قيم الجوزية: إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، مطبعة مصطفى الحلبي، ١٩٣٩، جـ٢، ص٢٥٩- ٢٦٠.

النقل إذ كانت مؤلفات أفلاطون وأرسطو لا تزال في لغتها اليونانية. وفضلُ الكندي هو نقلها إلى العربية. ولذلك احتاجت هذه التراجم إلى التهذيب والتصفية، وهو ما فعله الفارابي. قال حسن صديق خان في كتاب أبجد العلوم «إن المأمون جمع مترجمي مملكته كحنين ابن إسحاق وثابت بن قرة، وترجموها بتراجم متخالفة مخلوطة غير ملخصة ومحررة، لا توافق ترجمة أحدهم للآخر. فبقيت تلك التراجم هكذا غير محررة، بل أشرف أن عفت رسومها إلى زمن الحكيم الفارابي. ثم إنه التمس منه ملك زمانه المنصور بن نوح الساماني أن يجمع تلك التراجم، ويجعل من بينها ترجمة ملخصة محررة مهذبة مطابقة لما عليه الحكمة. فأجاب الفارابي، وفعل كما أراد، وسمَّى كتابه بالتعليم الثاني. فلذلك لُقِّب «بالمعلم الثاني».

والسبب الرابع انصراف الكندي إلى علوم الفلك والهندسة، والاشتهار بها في زمانه، غير أن ظهور البتاني في علم الهيئة، وابن الهيثم في الضوء، وغيرهما من العلماء، حجبوا شهرة الكندي أيضًا في هذه العلوم، كما حجب الفارابي، وابن سينا من بعده شهرة الكندي في الفلسفة.

والسب الخامس انعَدْام المذهب الفلسفي المتماسك الأطراف، الكامل الأجزاء، مما يصرف التلاميذ عن اتباعه لانعدام الموضوع الواضح الكامل.

تحليل الرّسالة الخطيّة

مجموعة الرسائل:

ظلت رسائل الكندي المخطوطة مغمورة في زوايا النسيان إلى أن عثر على بعضها. منذ وقت قريب. وكل ما عرفناه من رسائله تراجم لاتينية لبعض الرسائل، أهمها رسالة العقل.

ويرجع السبب في الجهل بهذه المجموعة من المخطوطات التي تبلغ ٣٢ رسالة، إلى أنها موجودة مع رسائل أخرى لثابت بن قرة، فتقرأ في افتتاح المجموع «هذا فهرس كتب ثابت بن قرة»، فينصرف الباحث عنها، إلا إذا قلبها ورقة ورقة.

فالمجموعة تحتوي على صنفين من الرسائل، الأولى لثابت، والثانية للكندي.

وأول من كشف أمرها المستشرق ريتر بمكتبة أيا صوفيا تحت رقم ٤٨٣٢ وكتب عنها مع المستشرق بلسنر، عام ١٩٣٢ في مجلة الاستشراق التشيكوسلوفاكية.

وأحضرت دار الكتب الملكية بالقاهرة نسخة من هذا المجموع، أخذت بالتصوير الشمسي، عام ١٩٤٠، وهي موجودة تحت رقم ٣٦٢٦ جـ. ينتفع بها المشتغلون بالفلسفة منذ ذلك الزمن.

ويبدو أن الدكتور عبد الهادي أبو ريدة، غفل عن هذه النسخة الموجودة بالقاهرة فطلب من «أحد كرام الأصدقاء بوزارة الخارجية». فقام مشكورًا بتكليف صديق فاضل محب لإخراج كنوز العلم القديم بالحصول على صورة فوتوغرافية من هذا المخطوط النادر. فلما وصلني قدمته إلى أستاذنا الأكبر شيخ الجامع الأزهر [يومئ إلى المغفور له مصطفى عبد الرازق] فرحب به، وشجع على نشره»[١].

وقد كتب الدكتور أبو ريدة مقدمة يصف فيها الرسائل المخطوطة ثم نشر رسالة «حدود الأشياء ورسومها».

ونشر في عدد آخر ثلاث رسائل صغيرة، الأولى رسالة الكندي إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تناهي الجرم؛ والثانية في مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يُقال لا نهاية له؛ والثالثة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم[٢].

وقد أعلن عن نشر باقي هذه الرسائل. وليس غرضنا في هذه الرسالة إخراجها من حيز الخط إلى نور الطباعة فحسب، بل دراستها، وتتبع أصولها التي استقى الكندي منها كلامه، وبيان قيمتها في الفلسفة الإسلامية.

---

(١) مجلة الأزهر: المجلد ١٨، عدد صفر، ١٣٦٦هـ.

(٢) مجلة الأزهر: المجلد ١٨، عدد ربيع الثاني، ١٣٦٦ هـ.

الناسخ:

نقرأ في صدر الرسائل عن ناسخها؛ ومالكها ما يأتي:

«قيل إن هذا الكتاب كان لأبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، وصنف فيه[1] رسائل كثيرة والله أعلم.

في نوبة محمد بن أبي القم الحسيني:

وذكر أن هذا الخط خط الشيخ الرئيس شرف الملك حجة الحق أبي علي بن الحسين بن عبد الله بن سينا رحمه الله. كتبه الحسن بن [بياض] في نوبة أبي الفتوح بن كاميا [بياض].

صار لابن الحمامي أبي زيد بن علي في التاسع عشر من رجب سنة ثمان وستين وخمسمائة».

ولا يبعد أن تكون هذه المجموعة من جملة ما كان يقتنيه الشيخ الرئيس، ولو أنا نستبعد أن يكون الخط من قلمه، لما في النسخة من أخطاء كثيرة في النحو والإملاء، لا يقع فيها إلا الجهلة من النُّسَّاخ.

على أن تحقيق هذا الشك يقتضي النظر في بعض المخطوطات الثابتة من قلم ابن سينا للموازنة بين هذا وذاك.

ولا يبعد أن يكون ابن سينا قد استفاد من هذه الرسائل؛ إذ كانت ترجمات المتقدمين غذاء المتأخرين.

والخط قديم،لا إعجام فيه، كثير الخطأ والتصحيف. وليست

---

(١) [لعلها منه].

جميع الرسائل من قلم واحد، فالرسالة التالية لكتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، وهي في حدود الأشياء ورسومها، بقلم مخالف لخط النسخة.

والرسائل صحيحة النسبة للكندي؛ ذلك أن مالكها قريب من زمن الكندي، وقيل إنها كانت في حوزة ابن سينا، وتنطبق بعض الرسائل على أسماء الرسائل الواردة في كتب التراجم، ويتشابه أسلوبها فيما بينها. وتنطبق بعض الرسائل على الترجمات اللاتينية الموجودة لرسائل الكندي مثل رسالة العقل، وهذا أقوى دليل.

بعض هذه الرسائل ليست للكندي، منها رسالة لابن الهيثم في تربيع الدائرة، وأخرى للقوهي في معرفة ما يُرى من السماء والبحر، ومقدمات كتاب المخروطات لبني موسى المنجم. وهذا يدل على أن الذي اقتنى هذه الرسائل ضمها هي ورسائل ثابت بن قرة في مجموع واحد، دون عناية بفضل ما لكل مؤلف على حدة.

ويغلب على هذه الرسائل القصر، فبعضها صفحة واحدة، وبعضها صفحتان أو ثلاث. وأطولها هذه الرسالة «كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى»، فهي تقع في عشرين صفحة من المخطوط.

والناظر في هذه المجموعة يجد أن بعضها اختصار لبعضها الآخر، وبخاصة رسالة الكندي إلى المعتصم بالله؛ إذ لها في هذا المجموع مختصر لبعض أجزائها، هي رسالة يعقوب بن إسحاق الكندي إلى علي بن الجهم في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، والثانية رسالة

الكندي إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تناهي جرم العالم، والثالثة رسالة الكندي في مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يُقال لا نهاية له.

وبعض هذه الرسائل في العلم الطبيعي مثل الرسالة الأولى في العلة الفاعلة للمد والجزر، وبعضها في صميم الفلسفة كهذه الرسالة التي ننشرها.

رسالتان أم رسالة؟:

لم نعثر في كتب التراجم على اسم هذا الكتاب كما هو وارد في المخطوط.

يتفق ابن النديم والقفطي وابن أبي أصيبعة على هذا الكتاب «كتاب الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد».

واسم الكتاب في المخطوط ورد مرتين الأولى في رأس الصفحة «كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى». والثانية بعد البسملة «بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي إلا بالله- كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى».

والفرق بين العنوانين يقع في أمرين: الأول إغفال خطاب المعتصم بالله في كتب التراجم، والنص عليه في المخطوط. والثاني الاقتصار في الرسالة المخطوطة على القول بأن الكتاب في الفلسفة الأولى، وتزيد كتب التراجم «الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد».

أما عن الأمر الأول، فكثيرًا ما أغفل الذين أثبتوا مؤلفات الكندي اسم الشخص الموجه إليه الكتاب للاختصار. مثال ذلك «رسالة في ذات الشبعتين» أثبتها ابن أبي أصيبعة، وفي ترجمتها الألمانية المأخوذة عن اللاتينية أنها «كتاب يعقوب بن إسحاق الكندي إلى أبي العباس ابن المعتصم بالله في معرفة الأبعاد بوساطة الآلة ذات الشعبتين».

أما عن الأمر الثاني، أي زيادة المؤرخين في اسم الكتاب بقولهم: «فيما دون الطبيعيات والتوحيد»، فهي زيادة تنطبق على مضمون الكتاب، إذ إنه يشمل جزأين الأول: في التوحيد والإقرار بالوحدانية، والثاني: فيما دون الطبيعيات.

واصطلاح «فيما دون الطبيعيات» هو نفسه الفلسفة الأولى.

وقد عدل المتأخرون عن اصطلاح «ما دون الطبيعيات» وقالوا «ما بعد الطبيعة» كما هو معروف عند ابن رشد. وهي ترجمة لقولهم الآن «ميتافيزيقا» وجاء ذلك من ترتيب كتب أرسطو بعد موته، إذ وضعوا كتبه في الفلسفة الأولى، بعد الكتب الطبيعية، فسميت لذلك، «ما بعد الطبيعة». وهذا الاسم يدل على ترتيب الكتب لا على الموضوع، ثم اشتهر بذلك، وبخاصة في أوروبا، فيقولون الميتافيزيقا، ولا يقولون الفلسفة الأولى. والتسمية الأخيرة هي التي كان يعنيها أرسطو.

الخلاصة أن كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، هو نفسه كتاب الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد.

فإذا نظرنا إلى موضوع الكتاب، وجدنا أنه ينقسم قسمين، يبدأ

الأول بالدعاء المأثور من الكندي في جميع رسائله، ثم بتعريف الفلسفة وأنها الإحاطة بالعلل الأربع، إلى قوله «فبحق ما سمى علم العلة الأولى الفلسفة الأولى». ثم ينتقل إلى الإشارة إلى أن الفلسفة هي علم الربوبية والوحدانية. ويختم ذلك بخاتمة تدل على انتهاء الكلام، وكأنه يختم كتابًا، إذ يقول «فنحن نسأل المطلع على سرائرنا، والعالم اجتهادنا في تثبيت الحجة على ربوبيته» إلى آخر هذا الدعاء وهو طويل إلى أن يقول: «ولنكمل الآن هذا الفن بتأييد ولي الخيرات وقابل الحسنات».

وفي أول السطر:

«الفن الثاني وهو الجزء الأول في الفلسفة الأولى: فإذ قدمنا ما يجب تقديمه في صدر كتابنا هذا، فلنتل ذلك بما نتلوه تلوًا طبيعيًّا فنقول...».

هذه الرسالة أقرب إلى أن تكون رسالتين مستقلتين، لولا أن المؤلف يلحق الكلام ويتابعه. على أنه ينص أن هذا القسم إنما كان مقدمة لما سوف يذكره، وفي ذلك يقول: «فإذا قدمنا ما يجب تقديمه في صدر كتابنا هذا».

ويبدو أن القسم الثاني من هذه الرسالة ليس كاملًا، لا في أوله ولا في آخره. فهو في الأول يقول: «الفن الثاني» كأن هناك فنًّا سابقًا تكلم عنه، أو أغفله. ثم يذكر أن هذا الفن الثاني هو الجزء الأول، وفي ختام الرسالة «تم الجزء الأول من كتاب يعقوب بن إسحاق الكندي، والحمد لله رب العالمين...». مما يدل على وجود جزء آخر.

أصول الكتاب:

الفلسفة الأولى، أو ما بعد الطبيعة، عدة كتب لأرسطو، وتعرف أيضًا بكتاب الحروف، لأنهم جعلوا لكل كتاب منها حرفًا من الحروف اليونانية. وقد نقل هذا الكتاب إلى اللسان العربي. وذكر ابن النديم في الفهرست قصة نقل هذا الكتاب، وتبعه في ذلك القفطي وابن أبي أصيبعة. قال عند ذكر كتب أرسطو:

«الكلام على كتاب الحروف، ويُعرف بالإلهيات: ترتيب هذا الكتاب على ترتيب حروف اليونانيين، وأوله الألف الصغرى، ونقلها إسحاق. والموجود منه إلى حرف مو، ونقل هذا الحرف أبو زكريا يحيى بن عدي. وقد يوجد حرف نو باليونانية بتفسير الإسكندر. وهذه الحروف نقلها أسطاث للكندي، وله خبر في ذلك. ونقل أبو بشر متى مقالة اللام بتفسير الإسكندر، وهى الحادية عشرة من الحروف، إلى العربي...»(١).

والذي يهمنا في هذه القصة أن الكندي لم يترجم هذا الكتاب، وإنما نقلها له أسطاث. ذكره ابن النديم في الفهرست ولم يترجم له، وقال عنه ابن أبي أصيبعة «كان من النقلة المتوسطين»(٢) ولم يزد.

وكنا نحب أن نعرف هذا الخبر الذي حدثنا عنه ابن النديم، غير أن كتب التاريخ أغفلته.

---

(١) ابن النديم: ص ٣٥٢.

(٢) ابن أبي أصيبعة: ص ٤٠٢.

وفي الوقت الذي نُقل فيه كتاب الفلسفة الأولى إلى اللسان العربي، كان العهد قد بَعُد عن زمان أرسطو، فتناولته يد التغيير. وأول تغيير هو في العنوان الذي وضعه أندرونيقوس الروديسي، فجعله ما بعد الطبيعة، أي بعد الكتب الطبيعية. وأندرونيقوس هو الرئيس الحادي عشر لمدرسة المشائين [٧٨ ق.م -٤٧ م]، وتعد نَشْرَتُهُ لكتب أرسطو أساسًا لجميع ما نشر بعد ذلك، وقد أخذ العرب عن هذه القائمة(١). ويُقال إن هذا العنوان من وضع نقولا الدمشقي المعاصر لأندرونيقوس.

ولم يكن أرسطو يسمي الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة كذلك، فهي عنده «الحكمة» تارة، «والفلسفة الأولى» تارة ثانية، «والعلم الإلهي» تارة ثالثة.

وقد درس المؤرخون المحدثون هذه الكتب، وعددها أربعة عشر كتابًا، فرجحوا بعد النظر في الأسلوب والموضوع، أن منها عدة كتب منحولة، أضافها الشُّرَّاح والتلاميذ. الأول كتاب «الألف الصغرى» وهو مدخل إلى الطبيعة وإلى الفلسفة بوجه عام. الثاني حرف «الدال» وهو الرابع في ترتيب الكتب، وموضوعه في دلالات ألفاظ فلسفية. الثالث حرف «الكاف» وهو الحادي عشر في الترتيب، ويشمل قسمين: الأول اختصار للكتب الثاني والثالث والخامس، والقسم الثاني ملخص من كتاب الطبيعة الثاني والثالث والخامس.

---

(١) Robin: Aristote, Paris, 1944, p 10-11.

فإذا رجعنا إلى كتاب الكندي في الفلسفة الأولى، ووازنا بينه وبين مجموعة كتب أرسطو فيما بعد الطبيعة، وجدنا أنه يأخذ عن كتاب الألف الصغرى، وعن حرف الكاف، وكلاهما منحول. وهو يؤثر هذين الكتابين، كما فعل الشُّرَّاح من قبل، لأنهما أليق بتفسير الطبيعة، وذلك ما كان يُعنى به الكندي بوجه خاص. غير أنه يتحرر في بعض المواضع فيلخص ويشرح ويستقل.

ولقد تغير معنى الفلسفة الأولى عند الشُّرَّاح، عما كان عليه عند أرسطو.

يذهب أرسطو إلى أن الفلسفة الأولى هي العلم «بالموجود بما هو موجود». أما المتأخرون فيطلبون العلم بالموجود الأعلى، الأزلي، الذي لا يتغير، وذلك في مقابل الموجود المحدود المتغير المتحرك الزائل، ولهذا كان العلم الإلهي أشرف جزء في الفلسفة بل هو الفلسفة الأولى بأسرها[١].

أعظم ما قام به أرسطو في الفلسفة هو نظريته في العلة، وتقسيم العلل إلى أربع: المادية، والصورية، والفاعلية، والغائية. وهو يعترف للفلاسفة السابقين بالقول بالعلة، ولكنهم لم يَجْمعوا بين العلل الأربع، ولم يذكر الفلاسفة خلاف هذه العلل، وإذا كانوا قد تكلموا عنها فبطريقة غامضة.

والفلسفة الأولى هي العلم الذي يكشف عن العلل البعيدة والمبادئ الأولى.

---

(١) Taylor: Aristotle, London, 1945. p 65- 67.

وتختلف الفلسفة الأولى عن غيرها من العلوم، ولو أنها جميعًا تبحث عن العلة. فالعلم الرياضي، أو العلم الطبيعي، لا ينظران في المبادئ الكلية التي يقوم عليها التفكير مثل مبدأ عدم التناقض، مع أن هذه المبادئ هي الأصول التي تستند إليها العلوم الجزئية وتقوم عليها. والنظر في هذه المبادئ لا يخص عالم الهندسة أو العالم الطبيعي، بل صاحب الفلسفة الأولى.

مثال ذلك أن العالم الطبيعي يعد الحركة حقيقة ثابتة، فإذا انعدمت الحركة، والأشياء المتحركة، لم يعد للعلم الطبيعي وجود. ولكن هناك بعض المفكرين يزعمون أن الحركة، إذا حللناها، وجدنا أنها فكرة متناقضة، وأن الحركة ليست إلا وهمًا. هذه المشكلة التي يثيرها هؤلاء المفكرون لا يختص العلم الطبيعي ببحثها؛ لأن هذا العلم إنما يقوم على إثبات الحركة ووجودها(١).

وفي ذلك يقول الكندي نقلًا عن أرسطو: «والطبيعة علة أولية لكل متحرك ساكن، فإذن كل طبيعي فذو هيولى، فإذن لم يمكن أن يستعمل في وجود الأشياء الطبيعية الفحص الرياضي؛ إذ هو خاصة ما لا هيولى له». إلى أن قال: «فإذن قد وضح أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك».

فإذا كانت الطبيعة هي علم ما يتحرك، فالفلسفة الأولى هي علم ما لا يتحرك.

---

(١) Taylor: p 66.

وهنا نجد الكندي يُسمِّي الفلسفة الأولى «ما فوق الطبيعيات» وهو الاصطلاح الذي عدل عنه المتأخرون، فقالوا: «ما بعد الطبيعة» وقال عنه ابن أبي أصيبعة «ما دون الطبيعة» كما ذكرنا من قبل.

وهذا يدل على أن الاصطلاح لم يكن قد استقر بعد.

وقد عرض أرسطو في المقالة الثانية من كتاب ما بعد الطبيعة للمشكلات [Aporia] التي تواجه الفيلسوف، ذلك أن الفلسفة الأولى عند أرسطو هي المشكلات، وسوف تظل كذلك، وليس على الفيلسوف أن يفرض الحلول لهذه المشكلات فرضًا، بل عليه أن يبسط الحلول لها مع غموض الطريق. لذلك كانت باقي كتبه في الفلسفة الأولى محاولات لحل هذه المشكلات أو المسائل.

وأول مشكلة عرض لها أرسطو هى: هل علم ما بعد الطبيعة ممكن؟ هذا العلم الذي لا يبحث عن طبيعة هذه الحقيقة أو تلك، بل عن الموجود الحقيقي بما هو كذلك، ثم استخلاص طبيعة الكون من مبدأ عام.

ولا يُقال الوجود على كل موجود بشكل واحد. الجوهر فقط هو الموجود.

والجواهر على مراتب. الأولى الجواهر المحسوسة الخاضعة للتغيير. والثانية الجواهر لا تتغير ولكنها داخلة في المحسوسات ولا توجد مستقلة عنها. والثالثة جواهر لها وجود مستقل ولا تتغير. والأولى موضوع العلم الطبيعي، الثانية العلم الرياضي، الثالثة: ما بعد الطبيعة.

والجوهر الأول هو الشخص، مثل سقراط وأفلاطون، والجوهر الثاني هو الكلي مثل إنسان؛ وهذه الكليات تقال على الأشخاص، فيُقال سقراط إنسان.

أي هذه الجواهر هو الموجود الحقيقي، الثابت، الحامل للكيفيات المختلفة؟.

ومن أي شيء يتركب الجوهر؟.

العلل الأربع:

الجواب عند أرسطو هو خلاصة نظريته في المادة والصورة، والقوة والفعل، وما يوازيها من علل مادية وصورية وفاعلية وغائية.

كل جسم طبيعي يتركب من مادة ومن صورة، ولا مادة بغير صورة.

والمادة موجودة بالقوة، وتخرجها الصورة من القوة إلى العقل.

ويجب أن نميز بين ما يعنيه أرسطو بالمادة في مقابل الصورة، وبين مادة الجسم المحسوس المشاهد فعلًا. فالمادة عنده هي الهيولى اللا معينة التي تتعين عندما تقبل الصورة؛ وبهذا المعنى يقصد بالمادة النوع للأفراد. فأفراد الإنسان كثيرون فوقهم النوع الذي نسميه الإنسان. والإنسان يتركب من حيوان ناطق، الأول جنس والثاني فصل. ويترتب على هذا النظر نتائج عدة فيما يختص بالمادة.

أولًا: أن المادة الأولى واحدة بالنسبة لجميع الأجسام.

وثانيًا: أن المادة غير معينة، وليس لها وجود واقعي في الخارج، حتى إذا أضيفت الصورة إليها أصبحت محدودة مشخصة.

وثالثًا: أن وجود المادة الأولى ذهني لا واقعي.

ورابعًا: أن أبسط أنواع المادة هي العناصر الأربعة، وهذه يتحول بعضها إلى بعض، وقبل هذه العناصر توجد المادة الأولى.

والسبب الذي دعا أرسطو إلى القول بالمادة والصورة علتين في تفسير الأشياء هو انقسام الفلاسفة السابقين قسمين: أحدهما يثبت الموجودات الطبيعية كما هي بادية في الحواس؛ حتى لقد قالوا: إن طبيعة الوجود التغير. أما بارمنيدس ومدرسته فيذهب إلى أن الموجود ثابت ساكن فأنكر التغير أصلًا، والتمس الحقيقة في الموجود الثابت.

البعض يقول إن الموجود ثابت ساكن، والبعض الآخر إنه متحرك متغير، فأين الحقيقة بين هذين المذهبين؟.

اقتضى هذا أن ينظر أرسطو في الحركة والتغير. والحركة على أنواع: النقلة مثل حركة الجسم من مكان إلى آخر، والاستحالة مثل تبدّل اللون في الجسم وهذا في الكيف، أو زيادة الجسم ونقصانه وهذا تغير في الكيف، والكون والفساد مثل الشجرة تتولد البذرة ثم تصبح شجرة ثم تفسد فتموت.

وأخطر هذه الانواع هو التغير الذي يحدث بالكون والفساد؛ لأننا نلحظ أن الموجود قد اختفى أو أصبح شيئًا آخر، على خلاف التغير في المكان لأن الموجود هنا هو هو. ولنا أن نتساءل: من أين جاء

الموجود الذي لم يكن، وأين يذهب الموجود الذي نراه.

يحل أرسطو هذه المشكلة بقوله إنّ الشيء كان موجودًا بالقوة. مثال ذلك البذرة شجرة بالقوة، والإنسان الجاهل متعلم بالقوة. ووجوده بالقوة هو وجود مادته الأولى، حتى إذا قبلت الصورة واتحدت بها أصبحت «مصورة» أو مشخصة، وموجودة بالفعل.

هذا يفسر لنا اختلاف الأفراد بعضهم عن بعضهم الآخر، فالمادة هي مبدأ التغير، والصورة تعم جميع الأفراد. ولذلك جعل أرسطو القوة في مقابل المادة، والفعل في مقابل الصورة.

فالصورة، بالنسبة إلى المادة، هي التي تُخْرج الشيء من القوة إلى الفعل.

وفي الوقت نفسه لا يخرج الشيء من القوة إلى الفعل كيفما اتفق، بل طبقًا «لغاية» يهدف إليها الكائن بالطبيعة.

لذلك كانت العلل أربعًا، مادية وصورية وفاعلية وغائية.

والعلة الغائية هي كمال الشيء، أو على حد تعبير الكندي «التمام». مثال ذلك أن غاية الشجرة أن تخرج من البذرة وتنمو وتزدهر وتثمر، وتيسر الحياة إلى شجرة جديدة، ثم تموت. فكمالها في حفظ النوع.

الخلاصة أن العلة الفاعلة هي التي تخرج الشيء من القوة إلى الفعل، حتى تتحد فيه الصورة بالمادة، وذلك طبقًا لغاية.

فالعلل متداخلة مندمجة.

وانتقال الشيء من القوة إلى الفعل، حركة أو تغير.

وكل حركة لابد لها من محرك. والعلة الغائية هي هذا المحرك.

وليست الحركة الشيء بالقوة، ولا الشيء بالفعل، بل هي حالة الشيء بين القوة والفعل؛ لأن الشيء بالقوة لم يتحرك، والشيء بالفعل انتهت حركته، فالبذرة نبات بالقوة، وما دامت بذرة لم تتحرك، فإذا انفلقت وأصبحت نباتًا بالفعل، فقد انتهت الحركة. فموضع الحركة في المرحلة بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل.

ويترتب على هذه النظرية في العلل والحركة أن تبقى الأنواع ثابتة منذ الأزل إلى الأبد؛ لأن المادة الأولى تنتقل إلى مادة بالفعل وهكذا، فالإنسان ينجب طفلًا، وهو نفسه أصله طفل، وحركة الكون والفساد مستمدة من مادة الإنسان. وكذلك الحال في جميع الأنواع فهي ثابتة؛ لأنه لا يمكن أن تكون إلا من مادة سابقة، فالأنواع أبدية أزلية، لا أول لها ولا آخر.

فإذا كان الأمر كذلك فليس العالم مخلوقًا، بل هو أزلي قديم.

ومن الطبيعي أن يرفض أصحاب الأديان هذه النظرية لأنها تتعارض مع ما جاءت به الأديان من أن الله هو الذي خلق العالم. ولذلك رفضها المسيحيون والمسلمون على السواء. ولنا أن نتوقع أن الكندي سوف يرفضها كذلك، ويعارض أرسطو في هذه المسألة بوجه خاص.

ونهاية الفلسفة الأولى عند أرسطو هي الله. فهو المحرك الأول

لهذا العالم. وحيث كان العالم متحركًا، فلا بد له من محرك، وليس الله علة فاعلة في حركة العالم، بل علة غائية، بمعنى أن العالم يتحرك شوقًا إلى الله.

فالله محرك لا يتحرك؛ وهو صورة محضة، وفعل خالص.

وهو صورة محضة، فلا يتصل بالمادة؛ وإنما تتحرك الأجسام الطبيعية لأنها تتعشق الصور، وتريد أن تخرج بمادتها من القوة إلى الفعل، أما الله فإنه صورة محضة، يسعى العالم شوقًا إليه.

وليس الله عند أرسطو خالق العالم، لأن المادة قديمة، وهذا ما جعل فلاسفة العصر الوسيط، إسلاميين ومسيحيين، يحاولون التوفيق بين الله وبين قدم العالم.

والله مفارق لأنه لا يتصل بالعالم، وهذا هو المعنى الطبيعي للمفارقة، فهو بعيد عن العالم ويختلف في جوهره عنه.

ومفارقة الله للعالم بالمعنى الفلسفي، هو أنه عقل خالص، يعقل ذاته فقط. ومن هنا جاء تشبيه العقل في الإنسان بأنه مفارق.

وأشرف العلوم هو العلم الإلهي، لسببين، الأول لأنه يتعلق بالله وهو إحدى علل الأشياء، ومبدأ أول، والثاني لأن الله وحده هو موضع هذا العلم[1].

---

(١) ما بعد الطبيعة الطبيعة لأرسطو: ك١، ١٩٨٣، ص٥ - ١٠.

تحليل كتاب الكندي:

يُعد هذا الكتاب وحدةً من جهة الغرض والموضوع.

فالغرض منه بيان الفلسفة الأولى ما هي، وما مباحثها، وما الفرق بينها وبين العلم الرياضي من جهة، والعلم الطبيعي من جهة أخرى، وفي ذلك يقول «فينبغي أن نقصد لكل مطلوب ما يجب، ولا نطلب في العلم الرياضي إقناعًا، ولا في العلم الإلهي حسًّا ولا تمثيلًا، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية، ولا في البلاغة برهانًا، ولا في أوائل البرهان برهانًا».

وإذا كان حد الفلسفة «علم الأشياء بحقائقها» فغرض الفيلسوف «في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق». وأشرف الفلسفة هي «علم الحق الأول الذي هو علة كل حق». هذا ما نجده في استهلال الكتاب، حتى إذا انتهينا إلى آخره، وجدنا أن الحق الأول هو «الواحد الحق» وهو «الأول، المبدع، الممسك كل ما أبدع، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عاد ودبر».

والكندي يلتقي هنا مع أرسطو إلى حد كبير، فقد نقلنا لك نص أرسطو من كتاب ما بعد الطبيعة الذي يجعل أشرف العلوم العلم الإلهي.

ولكنه يفترق عنه في الموضوع بعض الخلاف.

فالكندي لا يطيل في الكلام عن الفلسفة الأولى، وفي عرض مذاهب فلاسفة اليونان، وبخاصة أفلاطون، والرد عليهم، وإنما

يلخص الفكرة الأساسية التي يرمي إليها أرسطو. ولهذا السبب نقول إن كتاب الكندي ليس ترجمة حرفية بل هو تلخيص من جهة، وشرح لبعض الأجزاء من جهة أخرى.

وإذا كان موضوع الفلسفة الأولى عند أرسطو «العلم بالموجود بما هو موجود» وذلك بمعرفة العلل التي كانت سببًا في وجوده، حتى إذا بلغنا الله رأينا أنه علة أولى في حركة العالم. فإن أرسطو يُشرك مع الله العالم، ثم يسعى إلى معرفة الموجود الطبيعي الحقيقي، ويفسر وجوده بالعلل الأربع.

أما الكندي، فيلتمس كذلك الموجود الحقيقي، ولكنه يرى أنه واحد فقط، هو الله تعالى، فلا يُشْرك معه شيئًا آخر. وهذا هو جوهر الخلاف في الموضوع بين أرسطو والكندي.

فإذا لم يكن الموجود الطبيعي علةَ ذاته، كما يذهب أرسطو، فهو إذن مخلوق، أبدعه الله الحق الأول.

لهذا السبب اجتهد الكندي أن يثبت أن الجسم الطبيعي ليس واحدًا، ومتناهيًا، وليس علة ذاته. فإذا ثبت ذلك، كان الله هو «المبدع الأول».

وهنا نرى أن الكندي يعدل عن مذهب أرسطو، إلى مذهب أفلاطون في أن الله هو الصانع الأول. فهو يجمع بين الأستاذ وتلميذه، فيقول بأن الله هو «المحرك الأول» وهو «المبدع الأول». وكل ذلك في سبيل التوفيق بين الفلسفة والدين؛ إذ كلاهما ينشد الوحدانية وعلم

الربوبية. غير أن الدين يلتمس العلم بالله عن طريق الرسل الذين جاءوا «بالإقرار بربوبية الله وحده».

أما طريق الفلسفة، فهو العلم بالعلة، وفي ذلك يقول الكندي في صدر الكتاب: «لأنا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علمًا تامًّا إذا نحن أحطنا بعلم علته؛ لأن كل علة إما أن تكون عنصرًا، وإما صورة، وإما فاعلة، وإما متممة». وقد لخص القول في هذه العلل في غير موضع من كتابه؛ لأنها أساس الفلسفة الأولى.

وبعد أن حد الفلسفة، وتكلم عن العلل، ووفق بين الفلسفة والدين، انتقل إلى تقسيم الوجود الإنساني قسمين: الوجود الحسي والوجود العقلي. فالوجود الحسي «أقرب منا وأبعد عند الطبيعة» «والآخر أقرب من الطبيعة وأبعد عندنا، وهو وجود العقل».

والوجود العقلي هو الوجود الحقيقي، أما الحسي «فهو غير ثابت؛ لزوال ما يباشر، وسيلانه، وتبدله». أما الوجود العقلي فإنه يتصل بالأشياء الكلية، وهو يعني بالكلي الأجناس والأنواع. هذا العلم العقلي التابع للوجود العقلي «واجب اضطرارًا، وليست له صورة في النفس، إنما هو وجود عقلي اضطراري. فمن يبحث الأشياء التي فوق الطبيعة، أعني التي لا هيولى لها، ولا تقارب الهيولى، فلن يجد لها مثلًا في النفس، بل يجدها بالأبحاث العقلية».

ويعود الكندي إلى نفس المعنى عند آخر الكتاب، فيذكر أن العقل هو أنواع الأشياء، «إذ النوع معقول وما فوقه، والأشخاص

محسوسة... والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها. وقَبْل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة... والذي أخرج النفس التي هي عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة بالفعل، أعني متحدة بها، أنواع الأشياء وأجناسها... فإنها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة».

ومن الواضح أن الكندي يتابع في نظرية العقل الإسكندر الأفروديسي، الذي يُعد أول شارح لمقالة العقل التي بسطها أرسطو في كتاب النفس؛ ويرى الإسكندر أن العقل المفارق خارج النفس، وأنه واحد في أصله أي الله، وأنه كثير مع تكثر الأفراد؛ إذ يشاركون فيه، وذلك بطريق الاتحاد أو الاتصال[١].

وأكبر الظن أن الكندي لم يتأثر خطى الإسكندر فيما يختص برأيه في العقل فقط، بل في تفسير الطبيعة أيضًا، ولا سيما وأن العرب قد نقلوا هذا الكتاب بتفسير الإسكندر.

ينتقل الكندي مباشرة بعد الكلام في الوجود الحسي والعقلي، إلى مهاجمة أرسطو في أخطر رأي له لا يتفق مع الدين، نعني به قدم العالم، أو أزلية الأشياء، فيبرهن على أن «الأزلي لا قوام [له] من غيره، فالأزلي لا علة له»؛ إذ ليس له جنس ولا فصل، ولا يمكن أن يفسد فهو تام اضطرارًا. «وإذ الجرم ذو جنس وأنواع، والأزلي لا جنس له، فالجرم ليس هو الأزلي».

والجرم نهائي، وكذلك جرم الكل. والبراهين التي يذكرها لنفي

(١) Renan: Averroes et l'averroism, Paris, 9 éme édition, P. 128 et aprés.

اللانهاية براهين رياضية. منها أن نأخذ من اللا متناهي جزءًا فيصبح الباقي إما متناهي العظم، وإما لا متناهي العظم، ثم نضيف هذا الجزء المتناهي؛ فإن كان الباقي متناهيًا كان الحاصل متناهيًا، وإن كان الباقي لا متناهيًا، وزدنا عليه ما أخذناه، كان المجموع أعظم. وهذا خلف.

وكل جسم فهو في مكان، ويتحرك في زمان.

وكما أثبت الكندي أن الجرم نهائي، أثبت كذلك أن المكان، والزمان، والحركة، كلها نهائية، وذلك بأدلة رياضية تشبه ذلك الدليل الذي ذكرناه. «فلا يمكن أن يكون الزمان لا نهاية له بالفعل». «والزمان مقبل من نهاية اضطرارًا».

وبعد أن نفى اللانهائية عن الجرم والمكان والزمان انتقل إلى الكلام في «الفن الثالث» عن الشيء هل هو علة كون ذاته؟ فأثبت أن الشيء لا يمكن أن يكون علة كون ذاته.

وكذلك الجنس والنوع والشخص والفصل والخاصة والعرض العام. وهذه كلها «الوحدة» فيها ليست بحقيقية، فهي «إذن بنوع عرضي، والعارض للشيء من غيره، فالعرض أثر في المعروض فيه، والأثر من المضاف، فالأثر من مؤثر، فالوحدة أثر من مؤثر اضطرارًا». إلى أن يقول، وهي النتيجة التي يريد أن يصل إليها: «فإذن ها هنا واحد حق اضطرارًا لا معلول الوحدة».

وكذلك الأمر في الكثرة، وفي الواحد.

وليس أوقع من أن نذكر نص كلامه «فإذ قد تبين ما قدمنا، فليس

إذن الواحد بالحقيقة قابلًا للإضافة إلى مجانسه، فإذن لا جنس للواحد الحق بتة. وقد قدمنا أن ما له جنس فليس بأزلي، وأن الأزلي لا جنس له، فإذن الواحد الحق أزلي، ولا يتكثر بتة بنوع من الأنواع أبدًا».

وليس العقل كذلك واحدًا، بل كثير، لأن العقل، فيما نقلنا من قبل هو كليات الأشياء. ومادام الأمر كذلك «والكليات متكثرة، كما قدمنا، فالعقل متكثر. وقد نظن أنه أول متكثر».

وهذا الظن الذي خطر ببال الكندي، فيما يختص بتكثر العقول عن الله، هو الذي اعتمد عليه ابن سينا في نظريته.

فالكندي حين ينفي اللا نهاية والوحدة والوحدانية عن كل شيء، إنما يفعل ذلك لينتهي إلى الواحد الحق، أو على حد قوله في ختام الرسالة «فإذن قد تبين ما أردنا إيضاحه من تمييز الواحدات، ليظهر الواحد الحق، المفيد، المبدع، القوي، الممسك».

* * *

كتاب الكندي إلى المعتصم بالله
في الفلسفة الأولى

[ص ٩٤] (وهو رقم الصورة الشمسية المحفوظة بدار الكتب المصرية)

بسم الله الرحمن الرحيم. وما توفيقي إلا بالله.

كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى

أطال الله بقاءك يا بن ذُرَى السادات[١]، وعُرَى السعادات، الذين من استمسك بهذْيهم سعد في دار الدنيا، ودار الأبد، وزَيَّنك بجميع ملابس الفضيلة وطهَّرك من جميع طَبَع الرذيلة.

إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلةً، وأشرَفها مرتبةً صناعةُ الفلسفة التي حدُّها: علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان؛ لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابةُ الحق، وفي عمله العملُ بالحق، لا الفعل سرمدًا، لأنا نُمْسك وينصرم الفعل إذا انتهينا إلى الحق. ولسنا نجد مطلوباتِنا من الحق من غير علة، وعلةُ وجود كل شيء وثباتِه الحقُّ؛

(١) ذرى السادات، والذرى جمع ذروة وهي أعلى الشيء، وفي الأصل [ذوى] ولعله تحريف. والعرى جمع عروة، أي ما يجمع السعادة.

لأن كل ما له أنية[١] له حقيقة، فالحق اضطرارًا موجود إذن لأنيات موجودة. وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى: أعني علمَ الحق الأول الذي هو علة كل حق. ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف؛ لأن علمَ[٢] العلة أشرفُ من علم المعلول، لأنا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علمًا تامًّا إذا نحن أحطنا بعلم علته؛ لأن كل علة إما أن تكون عنصرًا، وإما صورةً، وإما فاعلةً؛ أعني ما منه مبدأ الحركة، وإما متممةً؛ أعني ما من أجله كان الشيء[٣].

والمطالب العلمية أربعةٌ كما حددنا في غير موضع من أقاويلنا الفلسفية: إما هل، وإما ما، وإما أي، وإما لم. فأما هل فإنها باحثة عن الأنية فقط؛ وإن كل أنيةٍ لها جنس، فإنَّ ما تبحث عن جنسها، وأيْ تبحث عن فصلها؛ وما وأي جميعًا تبحثان عن نوعها، ولم عن علتها التمامية إذ هي باحثة عن العلة المطلقة[٤]. وبيّن أنّا متى أحطنا بعلم عنصرها فقد أحطنا بعلم جنسها، ومتى أحطنا بعلم صورتها فقد أحطنا بعلم نوعها، وفي علم النوع علم الفصل، فإذا أحطنا بعلم عنصرها، وصورتها،

---

(١) أنية الشيء حقيقته، وهي مصدر صناعي من لفظ أن التي تفيد علة الشيء.

(٢) ٩٩٣ ب - ٢٠ [هذا الرقم يشير إلى الترتيب المتداول بين العلماء لكتب أرسطو، وذلك عن الترتيب المعترف به، الذي قامت به جامعة برلين بين سنتي ١٨٣١- ١٨٧٠. والإشارة هنا إلى أن النص مترجم عن أرسطو، وذلك تتبع الأصل الذي أخذ منه الكِندي هذه الرسالة].

(٣) يريد بالعنصر المادة، وبالمتممة الغائية.

(٤) ٩٨٣ ب.

وعلتها التمامية، فقد أحطنا بعلم حدّها. وكل محدود فحقيقته في حده. فبحق ما سمى علم العلة الأولى الفلسفةَ الأولى؛ إذ جميع باقي الفلسفة منطوٍ في علمها. وإذن هي أول بالشرف، وأول بالجنس، وأول بالترتيب من جهة الشيء الأتقن علميه، وأول بالزمان[1] إذ هي علة الزمان.

ومن أوجب الحق ألا نذم [أحد][2] من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية، فكيف بالذين هم أكثر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجِدية. فإنهم وإن قَصَّروا عن بعض الحق، فقد كانوا لنا أنسابًا وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم، التي صارت لنا سبلًا وآلات مؤديةً إلى علم كثير مما قصروا من نيل حقيقته. وسيما إذ هو بيِّن عندنا، وعند المبرِّزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا، أنه لم ينل الحقَّ، بما يستأهل الحقَّ، أحدٌ من الناس بجهد طلبه، ولا أحاط به[3] جميعُهم، بل كل واحد منهم إما لم ينل منه شيئًا، وإما نال منه شيئا يسيرًا بالإضافة إلى ما يستأهل الحق. فإذا جُمع يسيرُ[4] ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل. فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق فضلًا عمن أتى بكثير من الحق؛ إذ أشركونا في ثمار فكرهم، وسهلوا لنا المطالب الخفية

(١) في الأصل: الزمان.

(٢) في الأصل: وهي زائدة من الناسخ.

(٣) في الأصل: أحاطه.

(٤) في الأصل: ليتبين.

الحقية، بما[1] أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق. فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا مع شدة البحث في مددنا كلها هذه الأوائلُ الحقية، التي بها خرجنا[2] إلى الأواخر من مطلوباتنا الحقية. فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقادمة عصرًا بعد عصر إلى زماننا هذا، مع شدة البحث ولزوم الدأب [ص ٩٥]، وإيثار التعب في ذلك. وغيرُ ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد وإن اتسعت مدته واشتد بحثه، ولطف نظره، وآثر الدأب، ما اجتمع بمثل ذلك من شدة البحث وإلطاف النظر وإيثار الدأب في أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة. فأما أرسطوطاليس مبرِّز اليونانيين في الفلسفة فقال: ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق؛ إذ كانوا سبب كونهم، فضلًا عن أنهم سبب لهم[3]. وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق فما أحسن ما قال في ذلك.

وينبغي لنا ألا نستحي من استحسان الحق، واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا، والأمم المباينة، فإنه لا شيءَ أولى بطالب الحق من الحق. وليس يُبْخس الحقُّ، ولا يَصْغرُ بقائله ولا بالآتي به. ولا أحد بخس الحقُّ؛ بل كلٌّ يشرفه الحق.

يحسن بنا، إذ كنا حراصًا على تتميم نوعنا -إذْ الحق في ذلك- أنْ نلزمَ في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال

(١) في الأصل: لما.

(٢) في الأصل: فخرجنا.

(٣) ٩٩٣ ب - ١٠ - ١٥.

القدماء في ذلك قولًا تامًّا على أقصد سبله وأسهلها سلوكًا على أبناء[1] هذه السبيل، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تامًّا على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان، وبقدر طاقتنا، مع العلة العارضة لنا في ذلك من الانحصار عن الاتساع في القول المحَلِّل لعقد العويص[2] الملتبسة، توقيًا سوءَ تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق، وإنْ تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق؛ لضيق فِطَنِهم عن أساليب الحق، وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجَلالة[3] في الرأي والاجتهاد في الأنفاع العامة الكل، الشاملة لهم، ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق ووضعهم ذوي الفضائل الإنسانية -التي قصروا عن نيلها وكانوا منها في الأطراف الشاسعة- لموضع الأعداء الحربية[4] الواترة، ذبًّا عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين وهم عدماء الدين؛ لأن من تجر بشيء باعه، ومَنْ باع شيئًا لم يكن له، فمن تجر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعرى من الدين مَنْ عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفرًا؛ لأن في علم الأشياء بحقائقها علمَ الربوبية، وعلمَ الوحدانية، وعلمَ الفضيلة، وجملةَ علم كل نافع والسبيل إليه، والبعدَ عن كل ضار

---

(١) كذا بالأصل.

(٢) أي لعقد العلم العويص.

(٣) في الأصل: بما يستحوذ والحالة.

(٤) في الأصل: الحرية.

والاحتراس منه. واقتناءُ هذه جميعًا هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه، فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده؛ وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وإيثارها. فواجبٌ إذن التمسك بهذه القنية النفيسة عند ذوي الحق؛ وأن نسعَى في طلبها بغاية جهدنا لما قدمنا، وما نحن قائلون الآن.

وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها، وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أو لا يجب، فإن قالوا إنه يجب وجب طلبُها عليهم، وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحصروا علةَ ذلك، وأن يعطوا على ذلك برهانًا؛ وإعطاءُ العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها. فواجبٌ إذن طلبُ هذه القنية بألسنتهم، والتمسكُ بها اضطرارٌ عليهم.

فنحن نسأل المطّلع على سرائرنا، والعالمَ اجتهادَنا، في تثبيت الحجة على ربوبيته، وإيضاح وحدانيته، وذب المعاندين له، الكافرين به عن ذلك بالحجج القامعة لكفرهم، والهاتكة لسجوف فضائحهم، المخبرة عن عورات نِحَلهم المردية، أن يحوطنا ومَنْ سلك سبيلنا بحصن عزه الذي لا يرام، وأن يلبسنا سرابيل جُنّته الواقية، ويَهَب لنا نُصْرَة غروب(١) أسلحته النافذة والتأييد بعز قوته العالية [ص ٩٦] حتى يُبَلِّغَنا بذلك نهاية نيّتنا من نصرة الحق، وتأييد الصدق، ويبلغنا بذلك درجةَ من ارتضى نيته

---

(١) غرب السلاح: حده، والجمع غروب.

وقَبِل فِعْله، وَوَهب له الفلج[1] والظفر على أضداده الكافرين نعمته، والعاندين عن سبيل الحق المرتضاة عنده.

ولنكمل الآن هذا الفن بتأييد ولي الخيرات، وقابل الحسنات.

(١) الفلج: الظفر.

الفن الثاني

وهو الجزء الأول في الفلسفة الأولى

فإذا قدمنا ما يجب تقديمه في صدر كتابنا هذا، فَلْنُتْلِ ذلك بما يتلوه تلوًا طبيعيًّا فنقول:

إنّ الوجودَ الإنساني وجودان أحدهما أقرب منا وأبعد عند الطبيعة، وهو وجود الحواس التي هي لنا منذ بدء نشوئنا، وللجنس العام لنا، ولكثير من غيرنا، أعني: الحي العام لجميع الحيوان. فإن وجودنا بالحواس -عند مباشرة الحسِّ محسوسَهُ- بلا زمان ولا معونة، وهو غيرُ ثابت لزوال ما يباشر، وسيلانه، وتبدله في كل حالٍ بأحد أنواع الحركات، وتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل، والتساوي وغير التساوي، وتغاير الكيفية فيه بالتشبيه وغير التشبيه، والأشد والأضعف. فهو الدهر[1] في زوال دائم، وتبدلٍ غير منفصل. وهو الذي يثبت صُوَرَه في المُصَوِّر فيؤديها إلى الحفظ، فهو متمثل

---

(١) الدهر: أي أبدًا.

ومتصور في نفس الحي. فهو وإن كان لا ماتَّ[1] له في الطبيعة فبَعُدَ عندها وخفي، لذلك فهو قريب من الحاس جدًّا لوجدانه بالحس مع مباشرة الحس إياه. والمحسوس كله ذو هيولى أبدًا، فالمحسوس أبدًا جِرمٌ، وبالجرم [.....][2].

والآخر أقرب من الطبيعة وأبعد عنا، وهو: وجود العقل.

وبحق ما كان الوجودَ وجودان: وجود حسى، ووجود عقلي؛ إذ الأشياء كلية وجزئية: أعني بالكلي الأجناس للأنواع، والأنواع للأشخاص؛ وأعني بالجزئية الأشخاص للأنواع. والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعةٌ تحت الحواس؛ وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس، ولا موجودةٍ وجودًا حسيًا، بل تحت قوة من قوى النفس التامة، أعني الإنسانية هي المسماة العقل الإنساني. وإذ الحواس واحدةُ الأشخاصِ، فكل مُتَمَثل في النفس من المحسوسات فهو للقوة المستعملةِ الحواس.

فأما كل معنى نوعي، وما فوق النوع، فليس متمثل للنفس -لأن المثل كلها محسوسة- بل مصدقٌ في النفس، محققٌ متيقنٌ بصدق الأوائل العقلية المعقولة اضطرارًا. وبالهيولى[3] هم غير صادقين في شيء بعينه ليس يعرى. فإن هذا وجودٌ للنفس لا حسي، اضطراري،

(١) لا مات: أي لا صلة له.

(٢) بياض بالأصل.

(٣) كذا بالأصل.

لا يحتاج إلى متوسط، وليس يتمثل لهذا مثال[1] في النفس؛ لأنه لا مثال، لأنه لا لون، ولا صوت، ولا طعم، ولا رائحة، ولا ملموس، بل إدراك لا مثالي. وكل ما كان هيولانيًا فإنه مثالي يمثله الحس الكلي في النفس. وكل ما هو لا هيولاني، وقد يوجد مع الهيولاني كالشكل الموجود باللون إذ هو نهاية اللون، فيعرض بالحس البصري أن يُوجِدَ الشكلَ إذ هو نهاية المدرك بالحس البصري. وقد نظن أنه يتمثل في النفس باجتلاب[2] الحس الكلي له- ويُمثله في نفس الإنسان لاحقة تلحق المثال اللوني كاللاحقة التي تلحق اللون، أنه نهايةُ الملون بوجود النهاية التي هي الشكل- وجودٌ عقلي عرض بالحس لا محسوس بالحقيقة.

فلذلك كل اللاتي لا هيولى لها وتوجد مع الهيولى، قد يظن أنها تمثل في النفس، وأن ما يعقل مع المحسوس لا يتمثل.

فأما اللاتي لا هيولى لها، ولا تقارن الهيولى، فليس تمثل في النفس بتة، ولا يُظن أنها تَمَثَّل، وإنما نُقِرُّ بها لما يوجب ذلك اضطرارًا كقولنا: إن جسم الكل ليس خارج منه خلاء ولا ملاء، أعني لا فراغ ولا جسم. وهذا القول لا يتمثل في النفس؛ لأن لا خلاء ولا ملاء شيء لم يدركه الحس، ولا لحق الحس، فيكون له في النفس مثال، أو يظن له مثال، وإنما هو شيء يجده العقل اضطرارًا بهذه المقدمات التي تقدم. وذلك أن نقول في البحث عن ذلك إن معنى الخلاء [ص ٩٧] مكانٌ

(١) لا يقصد بالمثال هنا مثال أفلاطون، والمقصود المدرك الحسي.

(٢) في الأصل: باختلاف.

لا متمكن فيه، والمكانُ والمتمكن من المضاف الذي لا يسبق بعضه بعضًا، فإن كان مكانٌ، كان متمكنٌ اضطرارًا، وإن كان متمكنٌ كان مكانٌ اضطرارًا. فليس إذن يمكن أن يكون مكان بلا متمكن. ونعني بخلاء مكانًا بلا متمكن. فليس يمكن إذن أن يكون للخلاء المطلق وجود. ثم نقول: والملاء إذا كان هو جسم، فإما أن يكون جسم الكل لا نهاية له في الكمية، وإما أن يكون متناهي الكمية؛ وليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له بالفعل كما سنبين بعد قليل، فليس يمكن أن يكون جسم الكل لا نهاية له في الكمية. فليس بعد جسم الكل ملاء، لأنه إن كان بعده ملاء، كان ذلك الملاء جسمًا، فإن كان ذلك الملاء بعده ملاء، وبعد كل ملاء ملاء، كان ملاءً بلا نهاية، فوجب جسم بلا نهاية في الكمية، فوجب لا نهايةَ بالفعل، ولا نهاية بالفعل ممتنع أن يكون. فإذن جسم الكل لا ملاء بعده، لأنه لا جسم بعده، ولا خلاء بعده كما بينا. فهذا واجب اضطرارًا، وليست له صورة في النفس، إنما هو وجود عقلي اضطراري. فمن يبحث الأشياء التي فوق الطبيعة[1]، أعني التي لا هيولى لها، ولا تقارن الهيولى، فلن يجد لها مثلًا في النفس، بل يجدها بالأبحاث العقلية.

فاحفظ -حفظ الله عليك جميع الفضائل، وصانك عن جميع الرذائل- هذه المقدمة؛ لتكون لك دليلًا قاصدًا سواء الحقائق، وشهابًا حاسرًا عن عين عقلك ظلمة الجهل وكدر الحيرات. فإن بهاتين

(١) يقصد بفوق الطبيعة، ما بعد الطبيعة، وهي التي لا هيولى لها، أما التي تقارن الهيولى فالأشكال الرياضية، وذوات الهيولى هي الأجسام الطبيعية.

المسألتين[1] كان الحق من جهةٍ سهلاً، ومن جهةٍ عسيرًا؛ لأن مَنْ طلب تمثل المعقول ليجده بذلك مع وضوحه في العقل، عَشِي عنه كعشي عين الوطواط عن نَيْل الأشخاص البيّنة الواضحة لنا في شعاع الشمس[2].

ولهذه العلة تحير كثير من الناظرين في الأشياء التي فوق الطبيعة إذْ استعملوا في البحث عنها تمثلها في النفس، على عاداتهم للحس. مثل الصبي فإن التعليم إنما يكون سهلًا في المعتادات؛ ومن الدليل على ذلك سرعة المتعلمين من الخطب، أو الرسائل، أو الشِّعر، أو القصص، إلى ما كان حديثًا؛ لعادتهم للحديث والخرافات من بدء النشوء.. وفي الأشياء الطبيعية إذا استعملوا الفحص التعليمي، لأن ذلك إنما ينبغي أن يكون فيما لا هيولى له، لأن الهيولى موضوعة الانفعال فهي متحركة، والطبيعة علة أولية لكل متحرك ساكن، فإذن كل طبيعي فذو هيولى. فإذن لم يمكن أن يُسْتعمل في وجود الأشياء الطبيعية الفحصُ الرياضي؛ إذ هي[3] خاصةُ ما لا هيولى له. فإذا هي كذلك، فالفحص بها على ما ليس بطبيعي. فمن استعملها في البحث عن الطبيعيات حاد وعَدِمَ الحقَّ. فلذلك يجب على كل باحث علم من العلوم أن يبحث أولًا ما علة الواقع تحت ذلك العلم. فإنا إنْ بحثنا

---

(١) يقصد الوجود الحسي والوجود العقلي.

(٢) ٩٩٣ ب – ١٠.

(٣) يقصد الرياضة.

ما علة الطباع[1]، الذي هو علة الأشياء الطبيعية، وجدناه -كما قلنا في أوائل الطبيعة- هو علة كل حركة. إذن فالطبيعي هو كل متحرك، فإذن علم الطبيعيات هو علم كل متحرك. فإذن ما فوق الطبيعيات هو لا متحرك لأنه ليس يمكن أن يكون الشيء علة كون ذاته، كما سنبين بعد قليل. فإذن ليس علةَ الحركة حركةٌ، ولا علة المتحرك متحرك. فإذن ما فوق الطبيعيات ليس بمتحرك. فإذن قد وضح أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك[2].

وقد ينبغي ألا نطلب في إدراك كل مطلوب الوجودَ البرهاني، فإنه ليس كل مطلوب عقلي موجودًا بالبرهان، لأنه ليس لكل شيء برهانٌ، إذ البرهان بعض الأشياء، وليس للبرهان برهان، لأن هذا يكون بلا نهاية. إن كان لكل برهان برهان، فلا يكون لشيء وجود ألبتة، لأن ما لا يُنتهى إلى علم أوائله فليس بمعلوم، فلا يكون علمًا ألبتة. لأنا إنْ رُمْنا علم ما الإنسان الذي هو الحي الناطق الميت، ولم نعلم ما الحي وما الناطق وما الميت، فلم نعلم ما الإنسان إذن. وكذلك ينبغي ألا نطلب الإقناعات [ص ٩٨] في العلوم الرياضية بل البرهان، فإنا إن استعملنا الإقناع في العلم الرياضي كانت إحاطتنا به ظنية لا علمية. وكذلك لكل نظر تمييزي وجودٌ خاص غير وجود الآخر. ولذلك مَثّل أيضًا كثير من الناظرين في الأشياء التمييزية، لأن منهم من جرى على عادة طلب الإقناع، وبعضهم جرى على عادة الأمثال، وبعضهم جرى على

---

(١) الطباع: جمع طبع، بمعنى الطبيعة.

(٢) ٩٩٥ ا - ١٠ إلى ٩٩٦ ا - ٢٥.

عادة شهادات الأخْبار؛ وبعضهم جرى على عادة الحس؛ وبعضهم جرى على عادة البرهان لما قصروا عن تمييز المطلوبات؛ وبعضهم أراد استعمال ذلك في وجود مطلوبه، إما للتقصير عن علم أساليب المطلوبات، وإما لعشق التكثير من سبل الحق.

فينبغي أن نقصد لكل مطلوب ما يجب، ولا نطلب في العلم الرياضي إقناعًا، ولا في العلم الإلهي حسًّا ولا تمثيلًا، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية، ولا في البلاغة برهانًا، ولا في أوائل البرهان برهانًا، فإنا إنْ تحفظنا هذا الشرائط سَهُلت علينا المطالبُ المقصودة؛ وإنْ خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا، وعَسُر علينا وجدان مقصوداتنا.

فإذا تقدمت هذه الوصايا فينبغي أن نقدم القوانين التي نحتاج إلى استعمالها في هذه الصناعة، فنقول:

إن[1] الأزلي هو الذي لم يجب، ليس هو مطلقًا؛ فالأزلي لا قَبْل كوني لهويته، فالأزلي هو لا قِوامه من غيره، فالأزلي لا علة له، فالأزلي لا موضوع له ولا محمول، ولا فاعل ولا سبب، أعني ما من أجله كان، لأن العلل المقدمة ليست غيرَ هذه. فالأزلي لا جنس له، لأنه إنْ كان له جنس فهو نوع، والنوع مركب من جنسه المغاير له ولغيره، ومن فصلٍ ليس في غيره، فله موضوع هو الجنس القابل لصورته وصورة غيره، ومحمولٌ هو الصورة الخاصة له دون غيره، فله موضوع ومحمول. وقد

---

(١) ١٠٦٦،أ،ب.

كان نبين أنه لا موضوع ولا محمول له، وهذا مُحال لا يمكن. فالأزلي لا جنس له، فالأزلي لا يفسد، لأن الفساد إنما هو تبدل المحمول لا الحامل الأول، فأما الحامل الأول الذي هو الأيس[1] فليس يتبدل، لأن الفاسد ليس فساده بتأييس آيسته. وكل مُتَبَدِّل فإنما تبدله بضده الأقرب، أعني الذي معه في جنس واحد، كالحرارة المتبدلة بالبرودة، لأنا لا نعد من المقابلة كالحرارة باليبس أو بالحلاوة أو بالطول[أو] ما كان كذلك. والأضداد المتقاربة هي جنس واحد، فالفاسد جنس. فإن فسد الأزلي فله جنس، وهو لا جنس له، هذا خلف لا يمكن. فالأزلي لا يمكن أن يَفْسُد. والاستحالة تبدل، فالأزلي لا يستحيل لأنه لا يتبدل، ولا ينتقل من النقص إلى التمام، فالانتقال استحالة ما، فالأزلي لا ينتقل[2] إلى تمام، لأنه لا يستحيل. والتام هو الذي يكون[3] له حال ثابتة يكون بها فاضلًا، والناقص هو الذي لا حال له ثابتة يكون بها فاضلًا. فالأزلي لا يمكن أن يكون ناقصًا، لأنه لا يمكن أن ينتقل إلى حال فيكون بها فاضلًا، لأنه لا يمكن أن يستحيل إلى أفضل منه ولا إلى أنقص بتة. فالأزلي تام اضطرارًا وإذْ الجرمُ ذو جنس وأنواع، والأزلي لا جنس له، فالجرم[ ][4] الأزلي.

فلنقل الآن إنه لا يمكن أن يكون جرم أزلي، ولا غيره مما له كمية

---

(١) في الأصل: الأحسن.

(٢) في الأصل: ينتقص.

(٣) في الأصل: ليست.

(٤) بياض بالأصل.

أو كيفية، لا نهاية له بالفعل، وأن لا نهاية له إنما هو في القوة، فأقول: إن من المقدمات الأول الحقيّة المعقولة بلا توسط، أن كل الأجرام التي ليس منها شيء أعظم من شيء متساوية، والمتساوية أبعاد ما بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوة، وذو النهاية ليس لا نهاية. وكل الأجرام السماوية إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظم منها، وكان أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم. وكل جرمين مُتَنَاهِي العِظَم إذا جُمِعا، كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم. وهذا واجب أيضًا في كل عظم، وفي كل ذي عظم.

وأما الأصغر من كل شيئين متجانسين بَعُد الأكبر منهما، أو بَعُد بعضُه، فإنْ كان جرمٌ لا نهاية له، فإنه إذا فُصِل منه جرم متناهي العظم، فإنّ الباقي منه إما أن يكون متناهي العظم، وإما لا متناهي العظم؛ فإن كان الباقي منه متناهي العظم، فإنه إذا زيد [ص٩٩] عليه المفصول منه المتناهي العظم، كان الجرم الكائن عنهما جميعًا متناهي العظم، والذي كان عنهما هو الذي كان قبل أن يُفْصل منه شيء لا متناهي العظم، فهو إذن متناهٍ لا متناهٍ، وهذا خلف لا يمكن. فإن كان الباقي لا متناهي العظم، فإنه إذا زيد عليه ما أخذ منه صار أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه أو مساويًا له، فإن كان أعظم مما كانَ فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية، وأصغر الشيئين بَعْد أعظمهما أو بعد بعضه، فأصغر الجرمين اللذين لا نهاية لهما بعد أعظمهما أو بعد بعضه. وإن كان بعده فهو بعد بعضه لا محالة، فأصغرهما مساوٍ بعض أعظمهما، والمتساويان هما اللذان متشابهاتهما أبعاد ما بين نهاياتهما واحدة، فهما إذن ذو نهايات،

لأن الأجرام المتساوية التي ليست متشابهة هي التي بَعْدها جرم واحد عددًا واحدًا. وتختلف نهاياتها بالكثرة أو الكيف أو معًا، فهما متناهيان. فالذي لا نهاية له الأصغر متناهٍ، وهذا خلف لا يمكن. فليس أحدهما أعظم من الآخر، وإن كان ليس بأعظم مما قبل أن يزاد عليه، فقد زيد على جرم جرمٌ فلم يزد شيئًا، وصار جميع ذلك مساويًا له وحده. وهو وحده جزءٌ له ولجزئه اللذين اجتمعا، فالجزء مثل الكل، هذا خلف لا يمكن. فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له.

وبهذا التدبير تبين أنه لا يمكن شيء من الكميات أن تكون لا نهاية لها بالفعل. والزمان كمية، فليس يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل. والزمان ذو أول متناهٍ، والأشياء أيضًا المحمولة في المتناهي متناهية اضطرارًا، فكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان الذي هو مفصول بالحركة. وجملة كل ما هو محمول في الجرم بالفعل فمتناهٍ أيضًا. إن الجرم متناهٍ، فجرم الكل متناهٍ، وكل محمول فيه أيضًا، وأن جرم الكل يمكن أن يزاد فيه بالوهم زيادة دائمة، بأن يتوهم أعظم منه ثم أعظم من ذلك دائمًا؛ فإنه لا نهاية في التزيد من جهة الإمكان، فهو بالقوة بلا نهاية، إذ القوة ليست شيئًا غير الإمكان أن يكون الشيء المقول هو بالقوة. فكل ما في الذي لا نهاية له بالقوة هو أيضًا بالقوة لا نهاية له، من ذلك الحركة والزمان. فإذن الذي لا نهاية له إنما هو في القوة . فأما بالفعل فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له لما قدمنا. وإذ ذلك واجب فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له. والزمان زمان جرم الكل، أعني مدته؛ فإن

كان الزمان متناهيًا فإن أنية الجرم متناهية، إذ الزمان ليس بموجود؛ ولا جرم بلا زمان؛ لأن الزمان إنما هو عدد الحركة، أعني أنها مدة بعدها الحركة. فإن كانت حركة كان زمان، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان. والحركة إنما هي حركة الجرم، فإن كان جرم كانت حركة، وإلا لم تكن حركة. والحركة هي تبدلٌ ما قَدْ بَدَّل مكان أجزاء الجِرْمِ ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط، هي الحركة المكانية. وتبدل المكان الذي ينتهي إليه الجرم بنهاياته -إما بالقرب من مركزه وإما بالبعد عنه- هو الربو والاضمحلال، وتبدل كيفياته المحمولة فقط هو الاستحالة، وتبدل جوهره هو الكون والفساد. وكل تبدل فهو عادٌ عدد مدة الجرم، فكل تبدل فهو لدى الزمان. فإن كانت حركة كان جرم اضطرارًا، وإن كان جرم وجب أن تكون حركة اضطرارًا، أو لا تكون حركة. فإن كان جرم لم تكن حركة. فإما ألا تكون حركة بتة، وإما ألا تكون وممكنٌ أن تكون؛ فإن لم تكن بتة، فالحركة ليست بموجودة، إذ الجرم موجود وهي [ليست][1] موجودة، وهذا خلف لا يمكن؛ فليس يمكن أن يكون إن كان جرم موجودًا لا حركة بتة. وإن كان -إذا كان جرم موجودًا- ممكنًا أن يكون حركة موجودة، فإن الحركة بالاضطرار موجودة في بعض الأجرام؛ لأن الممكن له الشيء هو الموجود ذلك الشيء في بعض ذوات جوهره، كالكتابة موجودة بالإمكان لمحمد وليست فيه بالفعل؛ إذ هي موجودة في بعض جوهر الإنسان أعني في آخر من الناس. فالحركة باضطرارٍ موجودة في بعض الأجرام، فهي موجودة

---

(١) ساقطة بالأصل، وبها يستقيم المعنى.

في الجرم المطلق، فهي موجودة اضطرارًا في الجرم المطلق. فإذن الجرم موجود، فالحركة موجودة. وقد قيل إن الحركة لا تكون إذا كان الجرم موجودًا، فهي إذن تكون إذا كان الجرم موجودًا، لا تكون إذا كان الجرم[ص ١٠٠] موجودًا. وهذا محال، وخلف لا يمكن. فليس يمكن أن يكون جرم ولا حركة، فإذن متى فكان جرم كانت حركة اضطرارًا.

وقد نظن أنه يمكن أن يكون جرم الكل كان ساكنًا أولًا، كان ممكنًا أن يتحرك ثم تحرك، وهذا ظن كاذب اضطرارًا. لأن جرم الكل إن كان أولًا ساكنًا ثم تحرك، فلا يخلو من أن يكون جرم الكل كونًا عن ليس أو لم يزل، فإن كان كونًا عن ليس، فإن بهويته أشياء عن ليس تكون بهويته حركة، كما قدمنا، حيث صَنَّفْنا الحركةَ أن أحد أنواع الحركة هو الكون. فإذا لم يُسْبَق الجرمُ كان ذاتَه. فإذن لم يسبق كونَ الجرم الحركةُ بتة. وقد قيل إنه كان أولًا ولا حركة. فهو ولا حركة، ولم يكن ولا حركة، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن إن كان الجرم كونًا عن ليس أن يسبق الحركة. فإن كان الجرم لم يزل ساكنًا ثم تحرك، لأنه كان ممكنًا له أن يتحرك، فقد استحال جرم الكل الذي لم يزل من السكون بالفعل إلى الحركة بالفعل. والذي لم يزل لا يستحيل كما قدمنا بيان ذلك، فهو إذن مستحيل لا مستحيل، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن أن يكون جرم الكل لم يزل ساكنًا بالفعل ثم استحال متحركًا بالفعل، والحركة فيه موجودة. فإذن لم يسبق الحركة بتة. فإذن إنْ كانت حركة كان جرم اضطرارًا، وإن كان جرم كانت حركة

اضطرارًا. وقد تقدم أن الزمان لا يسبق الحركة، فالزمان لا يسبق الجرم اضطرارًا. إذ لا زمانَ إلا بحركة. وإذ لا جرمَ إلا وحركة، ولا حركةَ إلا وجرم، ولا جرم إلا بمدة[1]، إذن المدة هي ما هو فيه هُوِيَّة، أعني ما هو فيه هويًّا، ولا مدة جرم إلا وحركة، إذْ الجرم مع حركة أبدًا، كما قد اتضح. فمدة الجرم اللازمة للجرم أبدًا، بعدها حركة الجرم اللازمة للجرم أبدًا. فالجرم لا يسبق الزمان أبدًا؛ فالجرم، والحركة، والزمان، لا يسبق بعضها بعضًا أبدًا.

فإذن قد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له؛ إذ لا يمكن أن يكون كمية، أو ذو كمية، لا نهاية له بالفعل. فكل زمان فذو نهاية بالفعل، والجرم لا يسبق الزمان، فليس يمكن أن يكون جرم الكل لا نهاية له لأنيته. فأنية جرم الكل متناهية اضطرارًا. فجرم الكل لا يمكن أن يكون لم يزل.

ونبين ذلك بقول آخر -بعد إذ اتضح بما قلنا- يزيد الناظرين في هذه السبيل تمهرًا بتولجها، فنقول:

إن من التبدل التركيبَ والائتلافَ، لأن ذلك جمع أشياء ونظمها. والجرم جوهر طويل عريض عميق، أي ذو أبعاد ثلاثة؛ فهو مركب من الجوهر الذي هو جنسه، ومن الطويل العريض العميق الذي هو فصله. وهو المركب من هيولى وصورة. والتركيب يبدل الحالة التي هي لا تركيب. والتركيب حركة، فإن لم تكن الحركة لم يكن التركيب.

---

(١) في الأصل: ولا جرم إلا بلا مدة، وهذا لا يستقيم.

والجرم مركب، فإن لم يكن حركة لم يكن جرم، فالجرم والحركة لم يسبق بعضها بعضًا. وبالحركة الزمان، لأن الحركة تبدل، والتبدل عدد مدة المتبدل. فالحركة عادّة[1] مدة المتبدل. والزمان مدة بعدها الحركة. ولكل جرم مدة، كما قدمنا، أي ما هو فيه أنيته، أعني ما هو فيه هويًا[2]. والجرم لا يسبق الحركة، كما أوضحنا، فالجرم لا تسبقه مدة بعدها الحركة. فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضًا في الأنية؛ فهي معًا في الأنية. فإذا كان الزمان ذا نهاية بالفعل، فأنية الجرم ذاتُ نهاية بالفعل اضطرارًا، إن كان التركيب والتأليف تبدلًا ما. وإن لم يكن التركيب والتأليف تبدلًا ما فليست هذه النتيجة بواجبة.

ولنوضح الآن بنوع آخر أنه لا يمكن أن يكون زمانٌ لا نهاية له بالفعل في ماضيه، ولا آتيه، فنقول:

إنَّ قبلَ كلِّ فصلٍ من الزمان فصلًا، إلى أن يُنتهى إلى فصل من الزمان لا يكون فصل قبله، أعني: إلى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة. [و] لا يمكن غير ذلك، فإن أمكن ذلك، فإنّ خلفَ كلِّ فصل من الزمان فصلًا بلا نهاية. فإذن لا يُنتهى إلى زمن مفروض أبدًا؛ لأن مِنْ لا نهاية في القدم إلى هذا الزمن المفروض مساوي المدة للمدة التي من هذا الزمن المفروض فصاعدًا في الأزمنة إلى ما لا نهاية له. وإن كان مِنْ لا نهاية إلى زمن محدود معلوم، فإنَّ مِنْ ذلك الزمن المعلوم إلى ما لا نهاية له من

---

(١) اسم فاعل من عد يعد، أي التي تعد مدة المتبدل.

(٢) الهوية: الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة من الغيب المطلق. [التعريفات للجرجاني].

الزمان معلومٌ. فيكون إذن لا متناهٍ متناهيًا، وهذا خلف لا يمكن.

وأيضًا إن كان لا يُنتهى إلى الزمان المحدود حتى يُنتهى إلى زمن قبله، ولا إلى الذي قبله حتى ينتهي إلى زمن قبله، وكذلك بلا نهاية وما لا نهاية له، لا نقطع مسافته ولا يؤتى على آخرها. فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمان حتى ينتهي إلى زمن محدود بتة، والانتهاء [ص ١٠١] إلى زمن محدود موجود به. فليس الزمان مقبلًا من لا نهاية بل من نهاية اضطرارًا. فليست مدة الجرم بلا نهاية، وليس يمكن أن يكون جرم بلا مدة، فأنية الجرم ليست لا نهاية لها، فأنية الجرم متناهية.

فممتنع أن يكون جرم لم يزل.

وليس يمكن أن يكون آتي الزمان لا نهاية له بالفعل؛ لأنه إنْ كان الزمان الماضي إلى زمن محدود ممتنعًا أن يكون لا نهاية له -كما قدمنا- والأزمنة متتالية زمان بعد زمان؛ فإنه كلما زيد على الزمان المتناهي المحدود زمان، كانت جملة الزمان المحدود المزيد عليه محدودًا. فإن لم تصر الجملة محدودة، فقد زيد شيء محدود الكمية، على شيء محدود الكمية، فاجتمع منها شيء لا نهاية له في الكمية. والزمان من الكمية المتصلة، أعني: أن له فصلًا مشتركًا للماضي منه والآتي. وفَصْلَه المشترك هو الآن الذي هو نهاية الزمان الماضي الأخيرة، ونهاية الزمان الآتي الأول. ولكل زمان محدود نهايتان: نهاية أولى، ونهاية أخرى، فإن اتصل زمانان محدودان بنهايةٍ واحدةٍ مشتركةٍ لهما، فإنّ نهاية كل واحد منهما الباقية محدودةٌ معلومة.

وقد كان قيل إنه يصير جملة الزمانين المحدودة، فهي لا محدودة النهايات وهي محدودة النهايات؛ وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن إنْ زيد ما زيد على الزمن المحدود زمان محدود أن تكون الجملة لا محدودة. وكلما زيد على الزمن المحدود زمان محدود، فكله محدود النهاية من آخره. فليس يمكن أن يكون الزمان الآتي لا نهاية له بالفعل.

فلنكمل الآن هذا الفن الثاني.

* * *

الفن الثالث

من الجزء الأول

وقد يتلو ما قدمنا البحثُ عن الشيء، هل يمكن أن يكون علة كون ذاته أم لا يمكن ذلك، فنقول:

إنه ليس ممكنٌ أن يكون الشيء علة كون ذاته، أعني تكون ذاته مهوية[1] من شيء أو لا من شيء. فإنه قد يُقال كونٌ في مواضع أخر للكائن من شيء خاصة؛ لأنه لا يخلو من أن يكون ليسًا وذاته ليس، ويكون ليسًا وذاته أيس، أو يكون أيسًا وذاته ليس. [أو يكون أيسًا وذاته أيس[2]].

فإن كان ليسًا وذاته ليس، فهو لا شيء، وذاته لا شيء. ولا شيء لا علة ولا معلول؛ لأن العلة والمعلول إنما هما مقولان على شيء له وجود ما، فهو إذن لا علة كونِ ذاته، إذ ليس هو علةٌ مطلقة. وقد قيل إنه علة كون ذاته، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن أن يكون علة كون ذاته إن كان ليسًا وذاته ليس.

---

(١) أي موجودة، ذات هوية.

(٢) الأيس، عن اللسان: قال الليث أيس كلمة قد أميتت، إلا أن الخليل ذكر أن العرب تقول جيء به من حيث أيس وليس، وإنما معناها كمعنى حيث هو في حال الكينونة والوجد، وقال إن معنى لا أيس، أي لا وجد، والمراد الوجود.

وكذلك يَعْرض إن كان ليسًا وذاته أيس، لأنه أيضًا إذ هو ليس لا شيء، ولا شيء لا علة ولا معلول كما قدمنا، فهو لا علة كون ذاته. وقد تقدم أنه علة كون ذاته، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن أن يكون علة كون ذاته، إن كان ليسًا وذاته أيس.

ويعرض من ذلك أيضًا أن يكون ذاته غيرَه، لأن المتغايرات هي التي يمكن أن يعرض لأحدهما ما لا يعرض للآخر، فإذا عرض له أن يكون ليسًا، وعرض لذاته أن يكون أيسًا، فذاته هي لا هو. وكل شيء فذاته هي هو، فهو لا هو، وهو هو، وهذا خلف لا يمكن أيضًا.

وكذلك يَعْرض إنْ كان أيسًا وذاته ليس، أعني أن تكون ذاته غيره، إذ عرض له غيرُ ما عرض لذاته. فيجب من ذلك -كما قدمنا- أن يكون هو هو، وهو [لا] هو. هذا خلف لا يمكن أيضًا. فليس إذن يمكن أن يكون أيسًا وذاته ليس.

وكذلك أيضًا يَعْرض إن كان أيسًا وذاته أيس، وكان علة كون ذاته، لأنه إن كان علة ذاته المكوِّنة لها، فذاته معلولة، والعلة غير المعلول. فقد عرض له إذن أن يكون علة ذاته، وعرض لذاته أن تكون معلولة. فذاته هي لا هو، وكل شيء فذاته هي هو. فيجب إذن من هذا الفن أن يكون هو لا هو، وهو هو، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن أن يكون أيسًا وذاته أيس، وهو علة كون ذاته.

ومِثْل هذا أيضًا يعرض إن كان ليسًا وذاته ليس، وهو علة ذاته، وذاته معلولة أيضًا، أن يكون هو هو، وهو لا هو.

فليس يمكن إذن أن يكون شيء علة كون ذاته، وذلك ما أرادنا أن نوضح.

وإذ قد تبين ذلك فنقول: إن كل لفظ فلا يخلو من أن يكون ذا معنى أو غير ذي معنى. فما لا معنى له فلا مطلوب فيه. والفلسفة إنما تعتمد ما كان فيه مطلوب، فليس من شأن الفلسفة [ص ١٠٢] استعمال ما لا مطلوب فيه.

وما كان له معنى لا يخلو من أن يكون كليًّا أو جزئيًّا، والفلسفة لا تطلب الأشياء الجزئية؛ لأن الجزئيات ليست بمتناهية، وما لم يكن متناهيًا لم يُحط به علمٌ، والفلسفة عالمةٌ بالأشياء التي لها علمها بحقائقها. فهي إذن إنما تطلب الأشياء الكلية المتناهية المحيطَ بها العلم كمال علم حقائقها.

والأشياء الكلية العامة لا تخلو من أن تكون ذاتية، أو غير ذاتية. أعني بالذاتي ما هو مقوم ذات الشيء، وهو الذي وجوده قوام كونِ الشيء وثباته، وبعدمه انتقاض الشيء وفساده. كالحياة التي بها قوام الحي وثباته، وبعدمها فساد الحي وانتقاضه. فالحياة ذاتية في الحي. والذاتي هو المُسمَّى جوهريًّا، لأن به قوامَ جوهر الشيء. والجوهري لا يخلو من أن يكون جامعًا أو مفرقًا. أما الجامع، فالواقع على أشياء كثيرة يعطي كل واحد منها حده وأيسه[1]، فهو يجمعها بذلك. والواقع على أشياء كثيرة بأن يعطي كل واحد منها أيسه وحده، إما أن يقع على

(١) في الأصل: اسمه، ولعلها أيسه أي وجوده، كما يجيء بعد قليل.

أشخاصٍ، كالإنسان الواقع على كل واحد من أوحاد الناس، أعني على كل شخص إنساني، وهذا هو المُسمَّى صورة[1]، إذ هي صورة واحدة واقعة على كل واحد من هذه الأشخاص. وإما أن تقع على صور كثيرة كالحي الواقع على كل صورة من صور الحي كالإنسان والفرس. وهذا هو المُسمَّى جنسًا؛ إذ هو جنس واحد واقع على كل واحد من هذه الصور.

وأما الجوهري المُفَرِّق، فهو الفارق بين حدود الأشياء، كالناطق الفاصل لبعض الحي من بعض. وهذا هو المسمى فصلًا، لفصله بعض الأشياء من بعض.

وأما الذي ليس بذاتي، فهو ضد هذا المتقدم وصفه. وهو الذي قوامه بالشيء الموضوع له، وثباته به، وعدمه بعدم الشيء الموضوع له؛ فهو إذن في الجوهر الموضوع، وليس بجوهري بل عارض للجوهر. فسُمِّي لذلك عرضًا.

وهذا الذي في الجوهر لا يخلو من أن يكون في شيء واحد مفردًا به، خاصًا له دون غيره، كالضحك في الإنسان، والنهيق في الحمار، فيُسمَّى لذلك خاصة، لأنه يخص شيئًا واحدًا، أو يكون في أشياء كثيرة يعمها كالبياض في الورق والقطن، فسُمِّي لذلك عرضًا عامًّا على حاله، لأنه لا يعرض لأشياء كثيرة.

فكل ملفوظ له معنى إما أن يكون جنسًا، وإما صورة، وإما

(١) يقصد بالصورة النوع، والكندي نفسه يعدل عن استعمال الصورة إلى النوع فيما بعد.

شخصًا، وإما فصلًا، وإما خاصة، وإما عرضًا عامًا -وهذه جميعًا يجمعها شيئان: هما الجوهر والعرض. فالجنس والصورة والشخص والفصل جوهرية، والخاصة والعرض العام عرضية- وإما كلًّا، وإما جزءًا، وإما مجتمعًا، وإما مفترقًا.

وإذ قد تقدم ذلك فلنقل على كم نوع يُقال الواحد، فنقول:

إن الواحد يُقال على كل متصل، وعلى ما لم يقبل الكثرة أيضًا. فهو يُقال إذن على أنواع شتى: منها الجنس، والصورة، والشخص، والفصل، والخاصة، والعرض العام، وعلى جميع ما قد تقدم.

والشخص إما أن يكون طبيعيًّا كالحيوان، أو النبات، وما أشبه ذلك؛ وإما [أن يكون] صناعيًّا كالبيت، وما أشبه. فإن البيت متصل بالطبع، وتركيبه متصل بعرض، أعني بالمهنة، فهو واحد بالطبع، وتركيبه واحد بالمهنة، لأنه إنما صار واحدًا بالإيجاد العرضي، فأما البيت عينه فبالإيجاد الطبيعي. ويُقال أيضًا على الكل، ويُقال على الجزء، ويُقال على الجميع، ويُقال على البعض. وقد نظن أن الكل لا فصل بينه وبين الجميع، لأن الكل يُقال على المشتبهة الأجزاء، وعلى اللاتي ليست بمشتبهة الأجزاء، كقولنا كل الماء، والماء من المشتبهة الأجزاء. وكل البدن المركب من عظم ولحم وما لحق ذلك من المختلفة الأجزاء. وكل الجيل[1] وهى أشخاص مختلفة. فأما الجميع فلا تقال على المشتبهة الأجزاء، ولا يُقال جميع الماء، لأن

---

(١) كذا بالأصل، ولعله يريد الجيل من الناس.

الجميع أيضًا يُقال جمع مختلفات بعرض أو أن تكون موجودة لمعنى ما، وكل واحد منها قائم بطباعه غير الآخر فيقع عليها اسم المجموعة. فأما الكل فيُقال على كل متحد لأي نوع كان الاتحاد، فلذلك لا يُقال جميع الماء، إذ ليس هو أشياء مختلفة قائمة على كل واحد [ص ١٠٣] بطباعها. بل يُقال كل الماء إذ هو متحد.

وكذلك بين الجزء والبعض فرق، لأن الجزء يُقال على ما عدا الكل، فقسَّمه بأقدار متساوية. والبعض يُقال على ما لم يَعْدُ الكلَّ، فقسمه بأقدار ليست بمتساوية، فبَعَّضَه ولم يساوِ بين أبعاضه، فيكون جزءًا له. فالواحد إذن يُقال على كل واحدة من المقولات، والكائن من المقولات بأنه جنس، وبأنه نوع، وبأنه شخص، وبأنه فصل، وبأنه خاصة، وبأنه عرض عام، وبأنه كل، وبأنه جزء، وبأنه جميع، وبأنه بعض.

ولأن الجنس هو في كل واحد من أنواعه، إذ هو مقول على كل واحد من أنواعه قولًا متواطئًا؛ والنوع هو في كل واحد من أشخاصه، إذ هو مقول على كل واحد من أشخاصه قولًا متواطئًا؛ والشخص إنما هو واحد من جهة الوضع، لأن كل شخص فمنقسم فهو إذن بالذات، فالوحدة الشخصية مفارقة للشخص، فهو غير واحد الذات. فالوحدة التي فيه، التي هي بالوضع، لا ذاتية فيه. فليست هي إذن وحدة له بالحقيقة. وما لم يكن في الشيء بحقيقته ذاتيًّا، فهو فيه بنوع عرضي. والعارض للشيء من غيره، فالعارض أثر في المعروض فيه، والأثر من المضاف، والأثر من مؤثر، فالوحدة في الشخص أثر من مؤثر اضطرارًا.

والنوع هو المقول على كثير مختلفين بالأشخاص. وهو كثير لأنه ذو أشخاص كثيرة، ولأنه مركب من أشياء أيضًا، لأنه مركب من جنس وفصل، كنوع الإنسان الذي هو مركب من حي، ومن ناطق، ومن ميت. فالنوع بالذات كثير من جهة أشخاصه، ومن جهة تركيبه. والوحدة التي له إنما هي بالوضع من جهة لا ذاتية. فليست الوحدة له إذن بحقيقية، فهي إذن فيه بنوع عرضي. والعارض للشيء من غيره، فالعرض أثر في المعروض فيه، والأثر من المضاف، فالأثر من مؤثر، فالوحدة في النوع أثر من مؤثر اضطرارًا أيضًا.

والجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع مبين[1] عن مائية[2] الشيء. فهو كثير لأنه ذو أنواع كثيرة؛ وكل نوع من أنواعه فهو هو هو. وكل نوع من أنواعه فهو أشخاص كثيرة. وكل شخص من أشخاصه فهو هو أيضًا. فهو كثير من هذه الجهة، فالوحدة فيه أيضًا ليست بحقيقية، فهي فيه إذن بنوع عرضي. والعارض للشيء من غيره، فالعرض أثر في المعروض فيه، والأثر من المضاف، فالأثر من مؤثر، فالوحدة في الجنس أثر من مؤثر اضطرارًا أيضًا.

والفصل هو المقول على كثير مختلفين بالنوع مبين[1] عن أنية الشيء. فهو مقول على كل واحد من أشخاص الأنواع التي يُقال عليها الفصل مبين عن أنيتها، فهو كثير من جهة الأنواع والأشخاص التي يُقال عليها تلك الأنواع. فالوحدة فيه أيضًا ليست بحقيقية، فهي فيه إذن بنوع

(١) في الأصلى: مبني.

(٢) المائية هي الماهية، وكلتاهما مصدر صناعي من لفظ ما.

عرضي، والعارض للشيء من غيره، فالعرض أثر في المعروض فيه، والأثر من المضاف فالأثر من مؤثر، فالوحدة في الفصل أثر من مؤثر أيضًا.

والخاصة هي المقولة على نوع واحد، وعلى كل واحد من أشخاصه مبينةً عن أنية الشيء، وليست بجزء لما أبانت عن أنيته. فهي كثير لأنها موجودة في أشخاص كثيرة؛ ولأنها حركة، والحركة متجزئة. فالوحدة أيضًا فيها ليست بحقيقية، فهي إذن بنوع عرضي، والعارض للشيء من غيره، فالعرض أثر في المعروض فيه، والأثر من المضاف، فالأثر من مؤثر، فالوحدة في الخاصة أثر من مؤثر أيضًا.

والعرض العام أيضًا مقول على أشخاص كثيرة، فهو كثير، لأنه موجود في أشخاص كثيرة. وإما أن يكون كميةً فيقبل الزيادة والنقص فهو متجزئ؛ وإما أن يكون كيفية فيقبل الشبيه والأشبه، والأشد والأضعف، فيقبل الاختلاف، فهو كثير. فالوحدة فيه أيضًا ليست بحقيقية، فهي إذن فيه بنوع عرضي، والعارض -كما قدمنا- أثر من مؤثر، فالوحدة في العرض العام أثر من مؤثر أيضًا.

والكل المقول على المقولات ذو أبعاض، لأن كل واحد من المقولات بعض له. والكل المقول على مقولة واحدة ذو أبعاض أيضًا، لأن كل مقولة جنس، فكل مقولة ذات الصور، وكل صورة ذات أشخاص، فالكل إذن كثير لأنه ذو أقسام كثيرة. فالوحدة فيه أيضًا ليست بحقيقية، فهي إذن فيه بنوع عرضي، فهي إذن من مؤثر -كما قدمنا- فيما كان بنوع عرضي.

وكذلك الجميع [ص ١٠٤] أيضًا، لأن الجميع يُقال على أشياء كثيرة مجتمعة فهو كثير، فالوحدة فيه أيضًا ليست بحقيقية، فهي فيه بنوع عرضي، فهي إذن فيه أثر من مؤثر كما قدمنا.

والجزء إما أن يكون جوهريًا، وإما عرضيًا. والجوهري إما مشتبه الأجزاء، وإما لا مشتبه الأجزاء. والمشتبه الأجزاء كالماء الذي جزؤه ماء بكماله، وكل ماء فهو قابل للتجزئة. فجزء الماء إذ هو ماء بكماله كثير. وإما لا مشتبه الأجزاء، أعني مختلف الأجزاء، فكبدن الحي[1] الذي هو من لحم، وجلد، وعصب، وعروق، وأوردة، ورئة، وصفاق، وحجب، وعظم، ومخ، ودم، ومرة، وبلغم، وجميع ما رُكِّب منه بدن الحي التي ليست بمشتبهة. وكل واحد مما ذكرنا من بدن الحي فقابل للتجزئة، فهو كثير أيضًا. وأما الجزء العرضي فمحمول في الجزء الجوهري أعني كالطول والعرض والعمق في اللحم والعظم وغير ذلك من أجزاء البدن الحي، واللون والطعم وغير ذلك من الأعراض. فهو منقسم بانقسام الجوهري. فهو إذن ذو أجزاء فهو كثير أيضًا. فالوحدة في الجزء أيضًا ليست بحقيقية.

والمتصل الطبيعي، والمتصل العرضي، كل واحد منهما ذو أجزاء كالبيت؛ فإن اتصاله الطبيعي شكله وهو ذو جهات، واتصاله العرضي، أعني الصناعي، باجتماع ما رُكب منه، كحجارته وملاطه وأجزاء جرمه؛ فهو كثير أيضًا. فالوحدة فيه ليست بحقيقية.

---

(١) في الأصل: الحيوان، وقد شطبها الناسخ وجعل بدلها «الحي».

وقد يُقال الواحد أيضًا بالإضافة إلى غيره ببعض هذه التي قدمنا ذكرها، كالميل فإنه يُقال ميل واحد إذ هو كل للغَلَوات[1]، وجزء للفرسخ، ولأنه متصل ومجتمع، لأن غلواته متصلة ومجتمعة، فهو جميع لغلواته. ولأنه منفصل من أمثال أجزاء، أعني اللاتي جميعها فرسخ. فليست الوحدة في ذلك أيضًا بحقيقية، بل عرضية. فليست الوحدة في شيء مما حددنا بحقيقية، بل إنما هي في كل واحد منها بأنها لا تنقسم من حيث وُجِدت. فالوحدة فيها بنوع عرضي، والعارض للشيء لا من ذاته، فالعارض للشيء من غيره، فالعارض إذن في المعروض مستفاد من غيره، فهو مستفاد من مُفِيد، فو أثر في المعروض فيه، والأثر من مؤثر، لأن الأثر والمؤثر من المضاف الذي لا يسبق بعضه بعضًا. وأيضًا كل شيء كان في شيء آخر عرضًا، فهو في شيء آخر ذاتي، لأن كل شيء كان في شيء يعرض فهو في شيء آخر بالذات.

وإذ قد بيّنا أن الوحدة في هذه جميعًا تعرض، فهي لآخر بالذات لا تعرض. فالوحدة فيما هي فيه بِعَرض مستفادة الوحدة له مما هي فيه بالذات. فإذن ها هنا واحد حق اضطرارًا لا معلول الوحدة. فلنبين ذلك بأكثر مما تقدم فنقول:

لا تخلو طباع كلِّ مقول فيما عليه المقول، أعني كل ما أدركه الحس، وأحاط بما بيّنه العقل، من أن يكون واحدًا أو كثيرًا، أو واحدًا

---

(١) الغلوة: مقدار رمي السهم.

وكثيرًا معًا، أو بعضُ هذه الأشياء واحدًا لا كثيرًا بتة، وبعضُها كثيرًا لا واحدًا بتة. فإنْ كان طباعُ كلِّ مقولِ الكثرة فقط فلا اتفاقَ اشتراكٍ في حال واحدة، أو معنى واحدٍ. والاتفاق موجود، أعني الاشتراك في حالٍ واحدة أو معنى واحدٍ. فالوحدة موجودة مع الكثرة. وقد فرضنا أن الوحدةَ ليست بموجودة، فالوحدة أيس ليس، وهذا خلف لا يمكن.

وأيضًا إن كان كل مقول كثرةً فقط، فلا شيء يخالف الكثرة، لأن خلافَ الكثرةِ الوحدةَ خلافٌ. فإن لم يكن خلافٌ في المقولات فهي متفقة وهى لا متفقة، لأن الاتفاق اشتراك في حال واحدة، أو معنى واحد، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن إلا أن تكون الوحدة. وأيضًا إن كانت كثرة فقط بلا وحدة، فهي لا متشابهة، لأن المتشابهة لها شيء واحد يعمها تتشابه به، ولا واحد مع الكثرة كما فرضنا، فلا واحد يعمها، فهي لا متشابهة، وهى متشابهة بعدمها الوحدة. فهي متشابهة لا متشابهة معًا. وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن إلا أن تكون وحدة. وأيضًا إن كانت كثرة فقط بلا وحدة كانت متحركة، لأنه إن لم تكن وحدة لم تكن حال واحدة، وإن لم تكن حال واحدة لم يكن سكون، لأن الساكن ما كان بحال واحدة غير متغير ولا مُتَنقل. وإن لم يكن سكون لم يكن ساكن. وإن لم يكن ساكن كان متحركًا. وإن كانت كثرة فقط كانت أيضًا غير متحركة، لأن الحركة تبدل إما بمكان، وإما بكم، وإما بكيف، وإما بجوهر. وكل تبدل فإلى [ص ١٠٥، ١٠٦ مكرره] غير، وغير الكثرة فالوحدة، فإن لم يكن وحدة فلا تبدل للكثرة. وقد فرضنا أن وحدة أيس تتبدل كثرة أيس، فحركة أيس. فإن كانت كثرة فقط بلا

وحدة فليست بمتحركة أيضًا، ولا ساكنة، كما قد تقدم، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن إلا أن يكون وحدة.

وأيضًا إن كانت كثرة فقط، فلا يخلو من أن تكون ذاتَ أشخاص، أو لا ذات أشخاص بتة. فإنْ كانت ذات أشخاص، فإما أن تكون أشخاصُ الكثرة إما آحادًا، وإما ألا تكون آحادًا، فإن لم تكن آحادًا ولم تنتقص إلى آحادٍ بتةً، فهي كثرة بلا نهاية، وإذن فضل مما لا يتناهي قسم، وكل مقسوم أعظم مما يفضل منه، فالمفضول متناهي الكثرة، أو لا متناهي الكثرة، فإن كان متناهي الكثرة، وقد كان فُرض لا متناهي الكثرة، فهو إذن متناهي الكثرة لا متناهي الكثرة، وهذا خلف لا يمكن. وإن كان لا متناهي الكثرة، وهو أصغر من المقسوم، ولا متناهٍ أعظم من لا متناهٍ، وهذا خلف لا يمكن كما قدمنا، فهي إذن أشخاص الكثرة آحادًا اضطرارًا. فالوحدة موجودة إذن، لأن كل شخص واحدٌ، فهي إذن كثرة فقط، وهي لا كثرة فقط، لأن الوحدة معها موجودة، وهذا خلف لا يمكن.

فإن كانت ليست ذات أشخاص ولا كثرة بتة، لأن معنى الكثرة هي الأشخاص المجتمعة فهو لا كثرة، وهو كثرة معًا، وهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن إلا أن تكون وحدة.

وأيضًا إن كانت كثرة فقط بلا وحدة، فإنّ كل شخص من أشخاص الكثرة غيرُ محدود، لأن الحد واحدٌ يقع على معنى واحد، فإن لم يكن في الكثرة واحد ولا محدود، وإذن لم يكن محدود، فلا

حدًّ. وأشخاص الكثرة محدودة فهي محدودة، وهي لا محدودة، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن ألا يكون وحدة.

وأيضًا إنْ كانت كثرة فقط بلا وحدة، لم تصل الكثرة العدد، لأن أوائل العدد الآحاد، لأن العدد كثرة مركبة من آحاد، ويُفاَضل بعض الكثرة على بعض بآحاد. فإن لم يكن آحادٌ لم يكن عددٌ، وإن كانت كثرة بلا آحاد لم تكن معدودةً، والكثرة معدودة، فالآحاد مع الكثرة. وقد كنا فرضنا أنه لا آحاد معها، فهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن ألا تكون آحادًا.

وأيضًا إن كانت كثرة فقط بلا واحد لم يكن معرفة، لأن المعرفة برسم، رسمُ المعروف في نفس العارف بحال واحدة؛ لأنها إن لم تكن بحال واحدة تتحد بها نفس العارف ورسم المعروف، فلا معرفة. والمعرفة موجودة، فالحال الواحدة موجودة، فالوحدة موجودة. وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن ألا تكون وحدة.

وأيضًا إن كانت كثرة فقط بلا واحد، وكل مقول إما أن يكون شيئًا، وإما ألا يكون شيئًا، فإنْ كان شيئًا فهو واحد، فالوحدة موجودة مع الكثرة. وقد كنا فرضنا أنه كثرة فقط، فهو كثرة فقط بلا وحدة، وهو كثرة ووحدة، وهذا خلف لا يمكن. وإن لم تكن شيئًا فليس يأتلف منه كثرة ولا هو كثرة أيضًا. وقد فُرِض أنه كثرة، فهو كثرة لا كثرة، وهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن ألا تكون وحدة.

وهنالك تبين أنه لا يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرةً فقط؛ لأنه لا يمكن أن يكون شيء كثرة فقط؛ لأنه إما أن يكون شيئًا، وإما ألا يكون شيئًا، فإن كان شيئًا فهو واحد، وإن لم يكن شيئًا فليس هو كثرة، وهو كثرة، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرةً فقط بلا وحدة.

وقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن يكون الأشياء كثرة بلا وحدة، لأنه لا يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة بلا وحدة. وكذلك تبيَّن أنه لا يمكن أن تكون وحدة بلا كثرة، ولا بعض الأشياء وحدة بلا كثرة؛ فنقول:

إنه إن كانت وحدة فقط بلا كثرة لم تكن مضادة؛ لأن الضد غيرية الضد، والغيرية أقل ما يقع في الاثنين؛ والاثنان كثرة، فإن لم تكن كثرة لم تكن مضادة، وإن كانت مضادة كانت كثرة، والمضادة موجودة، فالكثرة موجودة. وقد فرضنا أنها ليست بموجودة، فهي أيس ليس؛ وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن ألا تكون كثرة.

وأيضًا إنْ كانت وحدة فقط بلا كثرة، فلا استثناء، لأن الاستثناء إنما يكون لواحد أو لأكثر من واحد دون أشياء غيرِ المستثنى. فإن كان استثناءٌ فالكثرة موجودة، والاستثناء والمستثنى موجودان فالكثرة موجودة. وقد فرضنا أنها [ص ١٠٧] ليس، وهو أيس ليس، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن ألَّا يكون كثرة.

وأيضًا إن كانت وحدة بلا كثرة، فلا تباين، لأن أقل ما فيه التباين

اثنان، والاثنان وما فوقهما كثرة؛ فإن لم تكن كثرة لم يكن تباين، وإن كان تباين فالكثرة موجودة، والتباين موجود، فالكثرة موجودة. وأيضًا قد فرضنا أنها ليست بموجودة، فهي أيس ليس، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن ألا تكون كثرة.

وأيضًا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة؛ فلا اتفاق، ولا اختلاف، ولا اتصال، ولا افتراق؛ لأن أقل ما يكون الاتفاق والافتراق؛ والاختلاف والاتصال في اثنين. فالاثنان كثرة، فإن لم تكن كثرة لم يكن اتفاق ولا اختلاف، والاتفاق والاختلاف موجودان، فالكثرة موجودة، وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة، فهي أيس ليس، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن ألا تكون كثرة.

وأيضًا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة، فلا ابتداء ولا وسط؛ ولا آخر له، لأن ذلك لا يكون إلا في ذي أجزاء. والواحد لا ابتداء ولا وسط ولا آخر له، والابتداء والوسط والآخر موجود، فذو الأجزاء موجود، وكل ذي أجزاء أكثر من واحد، فالكثرة موجودة فيه. وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن ألا تكون كثرة.

وأيضًا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة، ولا شكلَ، لأن الأشكال إما من قسيّ، وإما من أوتار، وإما من مركبة من قسيّ وأوتار أو من سطوح قوسية أو وترية، أو مركبة منهما، فالمستدير والكُري لهما مركز وإحاطة، والمركَّب من قسيّ أو قوسية، أو خط أو خطية، أو من قسيّ أو قوسي، أو وتر أو وتري معًا لها زوايا وأطراف، ففيها كثرة. فإن

كانت الأشكال موجودة فالكثرة موجودة، والشكل موجود، فالكثرة موجودة. وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة، فالكثرة أيس ليس، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن ألا تكون كثرة.

وأيضًا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة فهي لا متحركة ولا ساكنة، لأن المتحرك يتحرك بانتقال إلى غيرٍ إما مكان، وإما كم، وإما كيف، وإما جوهر. وهذه كثرة، والساكن ساكن في مكانٍ. وأيضًا بعض أجزائه في بعض، والمكان والأجزاء كل واحد منهما كثرة، لأن الأجزاء أكثر من جزء، والمكان علو، وسفل، وأمام، ووراء، ويمين، وشمال. والمكان بطباعه يوجب كثرة، لأن المكانَ غيرُ المتمكن ومكانِ المتمكن. والربو يوجب رابيًا، والنقص يوجب ناقصًا، والاستحالة توجب مستحيلًا، والكون يوجب كائنًا، والفساد يوجب فاسدًا. وهذه جميعًا توجب كثرة؛ لأنه لا كائنَ لا فاسد، لا رابي لا مضمحل، لا مستحيل موضوع ومحمول، موضوع محمول عليه النفي لأشياء محدودة، فإن كان السكون كان كثرة، فإن لم يكن كثرة لم يكن سكون ولا حركة، والسكون والحركة موجودان، فالكثرة موجودة. وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة، فهي أيس ليس، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن ألا تكون كثرة.

وهنالك تبين أنه لا يمكن أن يكون، ولا واحد من الأشياء ليس فيه كثرة، لأنه إن لم تكن فيه كثرة لم يكن متحركًا ولا ساكنًا، وليس يخلو شيء من نوع حركة وسكون من المحسوسة وما يلحق المحسوسة. فليس يمكن أن يكون شيء واحد لا كثرة فيه.

وأيضًا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة لم تكن جزءًا ولا كلًّا، لأن الكل جامعُ الأجزاء، وأقل ما يكون المجتمع اثنان، والاثنان كثرة، فإن لم تكن كثرة لم يكن كل، وإن لم يكن كل لم يكن جزء، لأن الكل والجزء من المضاف الذي يجب كل واحد من طرفيه بوجوب الأجزاء. وأيهما بَطَلَ بطل ببطلانه الآخر، فلا كل ولا جزء في الأشياء، والأشياء كل وجزء، فالكل والجزء أيس ليس، وهذا خلف لا يمكن.

والجزء أيضًا جزء واحد، فإن كان جزء كانت الوحدة، وإن كان جزء كان كل، فإن لم يكن جزء لم يكن كل، وإن لم يكن جزء ولا كل فلا شيء، وإن لم يكن شيء فلا محسوس ولا معقول بتة، ولا وحدةَ في محسوسٍ ولا معقول بتة، فإن لم يكن جزء ولا وحدة، فإذن لا جزءَ ولا كلَّ، فلا وحدة. وقد كنا فرضنا أن [هناك] وحدة، فالوحدة أيس ليس، وهذا خلف لا يمكن أيضًا. فليس يمكن ألا يكون كثرة.

وهنالك تبين أنه لا يمكن أن يكون شيء من التي ذكرنا وحدة بلا كثرة؛ لأنه يكون لا جزءًا ولا كلًّا -كما قدمنا- فقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون كثرة بلا وحدة في شيء مما ذكرنا، ومن بعضها أنه لا يمكن أن يكون منها شيء وحدة بلا كثرة [ص ١٠٨] بتة. فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون وحدة فقط بلا كثرة، ولا كثرة فقط بلا وحدة، ولا يَعْرَى شيءٌ مما ذكرنا من كثرة ولا من وحدة. فواجب إذن أن تكون الأشياء التي ذكرنا كثيرةً وواحدة.

وأيضًا فإذ قد تبيّن أن طباع الأشياء وحدةٌ وكثرة، فلا تخلو الوحدة من أن تكون مباينةً للكثرة، أو مشاركةً لها؛ فإن كانت الوحدة مباينةً للكثرة وجب أن يلزم ما كان وحدة فقط ما لزم الوحدة التي قدمنا ذكرها من الخلف، وما كان كثرة فقط ما لزم الكثرة التي قدمنا ذكرها. فيبقى إذن أيضًا أن تكون الوحدةُ مشاركةً للكثرة، أي مشاركةً لها في جميع المحسوسات، وما يلحق المحسوسات، أي أن ما فيه الكثرةُ منها ففيه الوحدة وما فيه الوحدة ففيه الكثرة. فإذ قد تبين أن اشتراك الكثرة والوحدة في كل محسوس وما يلحق المحسوس، فلا يخلو ذلك الاشتراك من أن يكون بالبخت أي الاتفاق بلا علة أو بعلة؛ فإن كان بالبخت فقد كانت متباينة فيلزمها المحالات التي لزمت في الأبحاث، إذ بحثنا عن وجود كثرة بلا وحدة، وكيف يمكن أن تكون كثرة ووحدة معًا، وهما متباينتان؟ والكثرة إنما هي كثرة الآحاد، أي جماعة وحدانيات، فمع الكثرة الوحدة اضطرارًا، لا يمكن غير ذلك. وكيف يمكن أن يكون، إذ هما وهما متباينان وحدة فقط، وهما شيئان وشيئان كثرة؟ فليس يمكن أن يكونا كذلك.

وقد يمكن أن نرجع إلى ما كانت علته بالبخت من التباين وهى أنيات، فيلزم فيها أيضًا ما قَدَّمنا من الخلف. فليس يمكن أن تكون كانت متباينة ثم اتفقت بالبخت، أعني بغير علة. فبقي إذن أن يكون اشتراكها بعلة منذ بدء كونها. فإذ قد تبين أن اشتراكها بعلة، فلا تخلو العلة من أن تكون من ذاتها، أو يكون لاشتراكها علةٌ أخرى من غير ذاتها، خارجة بائنة عنها. فإن كانت علةُ اشتراكها من ذاتها

فهي بعضها، فذلك البعض أقدم من باقيها، ولأن العلة قبل المعلول بالذات كما بيّنا في كتابنا على المباينة. فيكون الشيء الذي هو أحد المحسوسات، أو ما يلحق المحسوسات، أعني جميع الأشياء، إما وحدة فقط، وإما كثرة فقط، وإما كثرة مع وحدة مشتركة ويلحق في وحدة فقط ما يلحق في الكثرة والوحدة التي قدمنا البحث عنهما. فينبغي أن تكون وحدةٌ وكثرة مشتركة، ويكون اشتراكهما بالبخت، أو بعلة منهما، أو من غيرهما؛ فيلحق في البخت ما قدمنا من الخلف، وفي اشتراكهما من ذاتهما أن يكون الاشتراك علةً من الذات، ويخرج هذا بلا نهاية، فتكون علة لعلة، وعلة لعلة، إلى ما لا نهاية. وقد تبين أنه لا يمكن أن يكون شيء بالفعل بلا نهاية، فليس يمكن أن يكون اشتراك الوحدة والكثرة بعلة من ذاتهما. فلم يبق إلا أن يكون لاشتراكهما علة أخرى غير ذاتهما أرفعَ وأشرفَ منهما وأقدم. إذ العلة قبل المعلول بالذات كما قدمنا في المقالات التي قلنا فيها على المباينة، وليست بمشاركة لهما، لأن المشاركة تجب في المشتركات كما قدمنا بعلة خارجة عن المشتركات. فإن كانت كذلك خرجت العلل بلا نهاية، ولا نهاية في العلل ممتنع، كما قدمنا، إذ ليس يمكن أن يكون شيء بالفعل لا نهاية له. وأيضًا ليست بمجانسة لهما لأن اللواتي في جنس واحد، ليس منها شيء أقدم من شيء بالذات، كالإنسانية والفرسية اللتين في جنس الحي، اللتين ليست واحدة منهما أقدمَ من الأخرى بالذات. والعلة أقدم من المعلول بالذات، فليس علة اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة في جنس. وإذ ليس هي معهما

في جنس، فليست معهما في شبه واحد، لأن المتشابهة في جنس واحد، وفي نوع واحد، كالحمرة والحمرة، والشكل والشكل، وما كان كذلك. فليست علة اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة في جنس، ولا شبه، ولا مشاكلة، بل هي علة كونها وثباتها أعلى وأشرف وأقدم منها.

فقد تبين أن للأشياء جميعًا علةً أولى غير مجانسة، ولا مشاكلة، ولا مشابهة، ولا مشاركة لها، بل هي أعلى وأشرف وأقدم منها، وهى سبب كونها وثباتها. وهذه العلة لا تخلو من أن تكون واحدةً أو كثيرة، فإن كانت كثيرة ففيها الوحدة، لأن الكثرة إنما هي جماعُ أوحادٍ، فهي إذن كثرة ووحدة معًا، فتكون علةُ الكثرةِ والوحدةِ، الوحدةَ والكثرةَ، والشيء إذن علة ذاته، والعلة غير المعلول، فالشيء غير ذاته، وهذا خلف لا يمكن. فليس العلة الأولى [ص ١٠٩] كثيرةً ولا كثيرة وواحدة، فلم يبق إذن إلا أن تكون العلةُ واحدةً فقط، لا كثرةَ معها بجهة من الجهات.

فإذا اتضح أن العلة الأولى واحدة، والواحد موجودٌ في الأشياء المعلولة -وقد قدمنا على كم نوع يُقال الواحد في الأشياء المحسوسة، وما يلحق المحسوسة- فقد ينبغي أن نبين بأي نوع توجد الوحدة في المعلولات، وما الوحدة الحق، وما الوحدة بالمجاز لا بالحقيقة، فيما يتلو هذا الفن.

ولنكمل هذا الفن.

الفن الرابع

وهو الجزء الأول

فلنقل الآن بأي نوع توجد الوحدة في المقولات، وما الواحد بالحق، وما الواحد بالمجاز لا بالحقيقة، ولنقدم كذلك ما يجب تقديمه فنقول:

إن العظيم والصغير، والطويل والقصير، والكثير والقليل، لا يُقال شيء منها على شيء قولًا مرسلا[١] بل بالإضافة. فإنه إنما يُقال عظيم عند ما هو أصغر منه، وصغير عند ما هو أعظم منه. وكذلك يُقال للهناة عظيمة إذا أضيفت إلى هناة أصغر منها. ويُقال للجبل صغير إذا أضيف إلى جبل آخر أعظم منه. ولو كان يُقال العظيم مرسلًا على ما يُقال عليه العظيم، وكذلك الصغير، لم يكن لما لا نهاية له وجود لا بالفعل ولا بالقوة بتة؛ لأنه لم يكن يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من المقول عليه عظيم قولًا مرسلًا. فكان العظيم المرسل ليس لا نهاية له بالفعل،

(١) أي مطلقًا.

ولا بالقوة، لأنه إن كان شيء آخر أعظمَ منه بالفعل أو بالقوة، فليس هو عظيم مرسلًا، لأنه قد عرض له أن. يكون صغيرًا، إذ آخر أعظمُ منه، فإن لم يكن كذلك، فالذي هو أعظم منه أصغر منه أو مثله، وهذا خلف لا يمكن. فإذن ليس شيء يمكن أن يكون شيءٌ آخر أعظمَ من العظيم المرسل، لا بالفعل ولا بالقوة. فإذن قد وُجِد عظيم لا ضِعْفَ له بالفعل ولا بالقوة، وتضعيف الشيء تثنيةُ كميته، وتثنية كميته موجودة بالفعل أو بالقوة، فإذن تثنية العظيم المرسل موجود بالفعل أو بالقوة. فإذن للعظيم المرسل ضِعْفٌ، والضعف كلٌّ لذي الضعف، وذو الضعف نصف للضعف، والنصف جزء الكل، فذو الضعف جزء الضعف، فإذن العظيم المرسل كلٌّ، والعظيم المرسل جزءٌ، فإن لم يكن ضعفُ العظيم المرسل أعظمَ من العظيم المرسل فهو مثله أو أصغرُ منه. فإن كان مثلَه عَرَض من ذلك مُحال شنيع: وهو أن يكون الكل مثلَ الجزء، وهذا خلف لا يمكن.

وكذلك يَعْرض إن كان أصغر منه أن يكون الكل أصغرَ من الجزء، وهذا أشد إحالة وشناعة. فإذن الكل أعظمُ من الجزء. فإنّ ضعفَ العظيم الذي ظُنّ أنه مرسل أعظمُ من العظيم المظنون أنه العظيم المرسل. والعظيم المرسل إنما يراد به ما لا شيء أعظم منه، فإذن العظيم المرسل لا عظيم مرسل فإما ألا يكون عظيم بتة، وإما أن يكون عظيم بالإضافة؛ إذ لا يُقال عظيم إلا مرسلًا أو بالإضافة. فإنْ كان العظيم المرسل لا عظيمًا، فهو لا هو، وهذا خلف لا يمكن. وإن كان العظيمُ المرسلُ هو العظيمَ بالإضافة، فالمرسل والإضافة اسمان

مترادفان لشيء واحد، وهو ما كان شيء آخر أصغر منه. إذن قد تَبَيَّن أنه لا يكون شيءٌ لا شيءَ أعظمَ منه، لا بالقوة ولا بالفعل بتة.

وبهذا التدبير تبيَّن أنه لا يكون صغيرًا مرسلًا، وإنما يكون الصغير بالإضافة أيضًا. والعظيم والصغير يُقالان على كل كمية.

فأما الطويل والقصير فيُقالان على كل كمية متصلة خاصان لهما دون غيرها من الكميات. وإنما يُقالان بالإضافة أيضًا قولًا مرسلًا. وبيان ذلك بمثل ما قدمنا في العظيم والصغير.

فأما القليل والكثير فإنهما خاصة للكمية المنفصلة. وقد يَعْرِض للكثير ما يعرض العظيم والصغير، والطويل والقصير، من أنه لا يُقال قولًا مرسلًا بالإضافة. وبيان ذلك بما قدمنا؛ فإن التدبير واحد. فأما القليل فقد نظن أنه يُقال مرسلًا بالإضافة. وذلك أنهُ يظن أنه كان أولَ العددِ اثنين، وكلُّ عددٍ غيرُ الاثنين أكبر من الاثنين، فإن الاثنين أقل الأعداد. فالاثنان هو القليل المرسل، إذ ليس هو كثير بتة، إذ لا عدد أقل منه. وإنْ كان الواحد عددًا، ولا شيء أقل من الواحد، فالواحد هو الأقل المرسل. وهذا ظن ليس بصادق، لأنا إن قلنا إن الواحد عدد نظن أنه يلحقنا من ذلك شناعةٌ قبيحة جدًّا. لأنه إن كان الواحد عددًا [ص ١١٠] فهو كمية ما، وإن كان الواحد كمية، فخاصة الكمية تلحقه وتلزمه؛ أعني أنه مساوٍ، ولا مساوٍ، فإن كان للواحد أوحاد بعضها مساوية له، وبعضها لا مساوية له فالواحد منقسم، بأن الواحد الأصغر بعد الواحد الأكبر، أو بعد بعضه. فالواحد الأكبر بعض، فهو منقسم، والواحد لا ينقسم،

فانقسامه أيس ليس، وهذا خلف لا يمكن فليس الواحد إذن عددًا.

ولا نذهبن من قولنا: واحد، إلى هيولى الواحد، أعني العنصر الذي يوجد بالواحد، فصار واحدًا. فإن ذلك موجود لا واحدًا. والمؤلفة من ذلك معدودات لا عدد كقولنا: خمسة أفراس، فإن الأفراس معدودة بالخمسة التي هي عدد لا هيولى له؛ وإنما الهيولى في الأفراس. فلا نذهبن من قولنا واحد إلى الموحَّد بالواحد بل إلى الوحدة عينها، فالوحدة لا تنقسم بتة. فإن كان الواحد عددًا، وليس بكمية، وباقي الأعداد أعني الاثنين وما فوقه كمية، فإن الواحد ليس تحت الكمية، فهو تحت مقولة أخرى. فإذن الواحد، هو [و] باقي الأعداد، إنما يُقال إنها أعداد باشتباه الاسم لا بالطبع، فإذن الواحد ليس بعدد بالطبع، بل باشتباه الاسم. إذ ليس يُقال الأعداد بالإضافة إلى شيء واحد، كالطبيات إلى الطب، والمبرئات إلى البرء.

ولكن كيف يمكن أن يكون هذا الظن صادقًا، أعني أن الواحد إن كان عددًا لزمته خاصة الكمية التي هي مساوٍ ولا مساوٍ، فتكون للواحد آحاد بعضها مساوٍ له، وبعضها أكثر أو أقل. لأنه إن كان هذا يلزم الواحد، فهو أيضًا يلزم كل عدد، أعني أن يكون له سميٌّ مساويًا له، وسميٌّ أقلَّ منه، وسميٌّ أكثر منه، فتكون للثلاثة ثلاثات بعضها مساوٍ لها، وبعضها أقل منها، وبعضها أكثر منها. وكذلك يجب في كل عددٍ، فإن كان هذا لا يجب في الأعداد التي لا شك فيها، فليس يجب في الوحدانية.

وإن كان معنى قولنا إن خاصة العدد، وجميع الكمية، مساوٍ ولا مساوٍ، أن لكل عدد عددًا مثله، وعددًا لا مثله أي أكثر منه وأقل منه، فالاثنان إذن لا عدد، إذ ليس عدد أقل منه، وإنما له أكثر منه.

وإن كان يجب أن يكون الاثنان عددًا إذ له مساوٍ، وهو اثنان آخران، ولا مساوٍ هو أكثر منه، فإنه يجب أن يكون الواحد عددًا، أو له مساوٍ وهو واحد آخر، ولا مساوٍ هو أكثر منه أعني اثنين وما فوق ذلك. فإذن الواحد كمية. فالواحد وباقي الأعداد تحت الكمية. فإذن ليس الواحد عددًا باشتباه الأيس، فإذن هو بالطبع.

وأيضًا لا يخلو الواحد من أن يكون عددًا أوْ لا عددًا، فإن كان عددًا، فإما أن يكون زوجًا، وإما فردًا. فإن كان زوجًا فهو منقسم قسمين مما يلي الوحدانيات، والواحد لا ينقسم، فهو لا ينقسم، وهو منقسم، وهذا خلف لا يمكن.

وأيضًا إن كانت فيه آحاد فهو مركب من آحاد، فهو مركب من ذاته، وهو واحد، وهو آحاد، والواحد واحد فقط لا آحاد، فهو آحاد لا آحاد، وهذا خلف لا يمكن أيضًا.

وإن لم يكن زوجًا فهو فرد. والفرد هو الذي كل قسمين ينقسم إليهما غير متماثلي الوحدانيات. فالواحد إذن هو منقسم لا منقسم، وآحاد لا آحاد، وهذا خلف لا يمكن. فإذن ليس الواحد عددًا. ولكن هذا الحد الذي حُدَّ به العدد الفرد يُظن أنه لا يجب إلا بعد أن نبين أن الواحد ليس بعدد. وإلا فما يمنع من قال إن الواحد عددٌ من أن يَحُدَّ

العددَ الفردَ بأنه هو العدد الذي انقسم بقسمين، فإن قِسْمَيْه غيرُ متماثلي الوحدانيات، فيدخل فيه الواحد، إذ ليس يوجب أنه منقسم اضطرارًا.

فإذْ لم يظهر أنه واجب من هذا البحث أن الواحد ليس بعدد فنقول إذن: إن ركن الشيء الذي يُبْنى منه الشيء أعني الذي رُكِّب منه الشيء ليس هو الشيء. كالحروف الصوتية التي رُكِّب منها الكلام، فإنها ليست هي الكلام، لأن الكلام صوتٌ مؤلف موضوع دالٍ على شيء مع زمان، والحرف صوت طِباعي لا مؤلف. فإن كان العدد المقرّ به عند الكل مؤلفًا من آحاد، فالواحد ركنُ العددِ، فليس بعدد. وليس للواحد ركن رُكب منه فيكون ركنًا لما رُكب من الواحد أيضًا، فيكون الواحد عددًا ركنه ركن كل التي نُقر بأنها أعداد، فيمكن أن يكون الواحد عددًا.

وقد يُظَن أن الواحد ركن الاثنين، والاثنين ركن الثلاثة؛ إذ في الثلاثة اثنان موجودان، فنظن [ص ١١١] كذلك إذ كان الاثنان -وهما عدد- ركن الثلاثة، أن الواحد عدد، وهو ركن الاثنين. وهذا الظن غيرُ صادق، لأن الاثنين، وإن ظن أنه ركن الثلاثة، فله ركن هو الواحد. والواحد وإن كان ركنَ الاثنين فليس له ركن، فهو لا مركب، فقد فارق الاثنين بأنه بسيط. والاثنان مركبٌ، رُكِّبَ من الواحد البسيط، فليس يمكن أن يكون العددُ بعضه بسيط هو ركنه -أعني ببسيط لا مركبًا من شيء- وبعضُه مركبٌ من ذلك البسيط. ولكن قد يُظَن أنه ممكن أن يكون كذلك بالجوهر المركب، أعني الجسم الذي هو مركب من جوهرين بسيطين، أعني العنصر والصورة، كما قد قيل إن الجواهر ثلاثة: بسيطان: هما العنصر والصورة، [و] مركب منهما هو العنصر

المصور أعني الجسم. فنظن أنه يمكن أن يكون العدد أيضًا منه بسيط هو الواحد الذي ركب منه العدد المقر به ومنه العدد المقر به المركب من الواحد البسيط. وهذا ظن غير صادق، لأن التمثيل عكس. وذلك أن الجواهر الأولى البسيطة التي يركب الجسم منها هي العنصر[1] والصورة. فعرض للجسم -إذ هو مركب- جواهر العنصر والصورة أن تكون جواهر، إذ هو جواهر فقط. وهو بطباعة جسم أعني مركبًا من عنصر وأبعاد التي هي صورته، ولم يعرض للعنصر وحده، وللبعد -الذي هو صورة- وحده أن يكون كل واحد منهما جسمًا، إذ كان المركب منهما جسمًا. وكذلك لا يجب أن يكون الواحد، لأنه ركن العدد المقر به عددًا، لأن العدد مركب من آحاد فهو آحاد. كما أن الجسم -إذ هو مركب من جواهر- فهو جواهر- ويحق إذن للأشياء التي تركب منها أشياء فتكون تلك الأركان أجزاء للمركبة منها، لا شيء يمنع من أن يعطيها أساسها وحدودها، كالحي في الأحياء، والجوهر في الجواهر، أعني أسماءها الجوهرية لا العرضية. فإذن الواحد ركن العدد لا عددٌ بتة.

فإذ قد تبين أن الواحد ليس بعدد، فالحد المقول على العدد إذن هو محيط بالعدد أعني أنه عظيم[2] الوحدانيات، وجميع الوحدانيات، وتأليف الوحدانيات. فإذن الاثنان أول العدد، والاثنان إذا أفرد[3]

---

(١) يريد بالعنصر المادة في مقابل الصورة، والمعنى أن كل جسم يتركب من مادة وصورة معًا.

(٢) في الأصل: نظير، أو تكثير، أو عظم.

(٣) في الأصل: أقول.

بطباعه، ولم يُتوهم غيره، لم يكن بطباعه قليلًا. فإذن إنما تلحقه العلة إذا أضيف إلى ما هو أكثر منه، فإذن إنما هو قليل إذ جميع الأعداد أكثرُ منه. فإذن إنما هو قليل إذا أضيف إلى الأعداد. فأما إذا تُوهم طبعه، فهو تضعيف الواحد، فهو جمع من واحدين، فهو مركب من واحدين، والمركب ذو أجزاء، فهو كل لأجزائه، والكل أكثر من الجزء، فليس الاثنان قليلًا بطباعه.

فإذا كان العظيم والصغير، والطويل والقصير، والكثير والقليل، لا يُقال واحد منهما مرسلًا بالإضافة، وإنما يضاف كل واحد منهما إلى آخر من جنسه لا من غير جنسه، كالعِظَم فإنه إن كان جِسْمًا فإنه إنما يضاف إلى جسم آخر لا إلى سطح، ولا إلى خط، ولا إلى مكان، ولا إلى زمان، ولا إلى عدد، ولا إلى قول. فإنه لا يُقال جسم أعظم أو أصغر من سطح، أو خط، أو مكان، أو زمان، أو عدد، أو قول، بل من جسم. فكذلك كل واحد من باقي الأعظام لا يُقال أعظم ولا أصغر مما ليس في جنسه قولًا صادقًا. ولا يُقال سطح أعظم أو أصغر، من خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول، بل من خط. ولا مكانَ أعظم أو أصغر من زمان أو عدد أو قول، بل من مكان. ولا زمانَ أعظمُ أو أصغر من عدد أو قول، بل من زمان. ولا عدد أعظم أو أصغر من قول، بل من عدد. ولا قولَ أعظمُ أو أصغر من واحد من باقي الأعظام بل من قول. وكذلك لا يُقال قولًا صادقًا: جسم أطول أو أقصر من سطح أو خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول، وإنْ ظُنَّ أنَّ جزءًا ما أطولُ أو أقصر من سطح أو خط أو مكان، فإن ذلك ظن كاذب؛ لأنه إن ظن أن

طول جِرْم أطول أو أقصر من طول سطح أو خط أو مكان فإن طول كل واحد منها هو بعد واحد من أبعاد ما نُسِبت إليه، والبُعْدُ الواحد خط، فإذن إنما نَذْهب من أن جرمًا أطول أو أقصر من سطح أو سطح أو خط أو مكان إلى أن خط هذا أطولُ من خط هذا. فإن هذه جماعات من الكمية المتصلة.

والزمان أيضًا من الكمية المتصلة، فلأنه لا [ص ١١٢] خط للزمان يظهر ظهورًا تامًّا، فإنه لا يُقال جرم أطولُ وأقصر من زمان. فبيّن ألا يُقال الطول والقصر لما يُقال له الطول والقصر إلا لمكان في جنس واحد، أي في جرم فقط، أو سطح فقط، أو مكان فقط، أو زمان فقط.

فأما عدد أو قول فلا يُقال[1] عليه طول ولا قصر بذاته، بل يُقال ذلك عليه من جهة الزمان الذي هو فيه. فإنه يُقال عدد طويل أي في زمان طويل وكذلك يُقال: قولٌ طويل، أي في زمان طويل إلا أن القول والعدد يحتمل كلٌّ واحد منهما اسمَ الطول واسم القصر بذاته.

وكذلك الكثير والقليل لا يُقالان فيما يُقالان عليه إلا في جنس واحد، أعني فيما يُقال عليه العدد.

والقول فإنه لا يُقال قولًا صادقًا: قول أكثر أو أقل من عدد، ولا عدد أكثر أو أقل من قول، بل عدد أكثر أو أقل من عدد، وقول أكثر أو أقل من قول.

---

(١) في الأصل: يقع.

فإذا قد تبين ما قدمنا، فليس إذن الواحد بالحقيقة قابلًا للإضافة إلى مجانسه، وإن كان له جنس قبل أن يضاف إلى مجانسه، فأقول: لا جنس للواحد الحق بتة. وقد قدمنا أن ما له جنس فليس بأزلي وأن الأزلي لا جنس له، فإذن الواحد الحق أزلي، ولا يتكثر بتة بنوع من الأنواع أبدًا، ولا يُقال واحد بالإضافة إلى غيره. فإذْ هو الذي لا هيولى له ينقسم بها، ولا صورة مؤتلفة من جنس وأنواع، فإنّ الذي هو كذلك يتكثّر بما ألفَ منه. ولا هو كمية بتةً، ولا له كمية، لأن الذي هو كذلك أيضًا ينقسم، لأن كل كميةٍ أو ذي كمية يقبل الزيادة والنقص. وما قبل النقص منقسم، والمنقسم متكثّر بنوع ما. وقد قيل إن الكثرة تكون في كل واحدٍ من المقولات، وفيما يلحقها من الجنس والنوع والشخص والفصل والخاصة والعرض العام والكل والجزء والجميع. وكذلك الواحد يُقال على كل واحد من بعده. فإذن الواحد الحق ليس هو واحدًا من هذه. والحركة فيما هو من هذه، أعني الجسم الذي [هو] هيولى مصورة، إذ الحركة إنما هي نقلة من مكان إلى مكان، أو ربو أو نقص، أو كون أو فساد، أو استحالة. والحركة متكثرة لأن المكان كمية، فهو منقسم. فالموجود في أقسام: منقسم بأقسام المكان فهو متكثر، فالحركة المكانية متكثرة. وكذلك الربوية والنقصية متكثرة. فإن حركة نهايات الرابي [و] الناقص منقسمة لوجودها في أقسام المكان الذي ما بين نهاية الجرم قبل الربو إلى نهاية الجرم في نهاية الربو. وكذلك ما بين نهاية الجرم قبل النقص إلى نهايته في نهاية النقص. وكذلك الكون والفساد؛ فإن من بدء الكون والفساد إلى نهاية الكون والفساد، منقسمًا

بقسم الزمان الذي فيه الكون والفساد بحركة الربو والنقص والكون والفساد منقسمة جميعًا. وكذلك الاستحالة شديد، والاستحالة إلى التمام، منقسمة بأقسام زمان الاستحالة. فجميع الحركات منقسمة؛ وهى أيضًا متوحدة. لأن كل حركة فكلها واحدة؛ إذ الوحدة تقال على الكل المطلق. وجزؤها واحدٌ، إذ الواحد يُقال على الجزء المطلق. فإذن -إذ الكثرة موجودة في الحركة- فالواحد الحق لا حركة.

وإذ كل مدرك بالحس أو العقل، إما أن يكون موجودًا في عينه أو في فكرنا وجودًا طبيعيًّا، وإما في لفظنا أو خطوطنا وجودًا عرضيًّا، فإن الحركة موجودة في النفس: أعني أن الفكر ينتقل من بعض صور الأشياء إلى بعض ومن أخلاق لازمةٍ للنفس إلى سرور وإلى آلام[1] كالغضب، والفرق، والفرح والحزن، وما كان كذلك. فالفِكَرُ متكثرة ومتوحدة إذ لكل كثرةٍ كل وجزء، إذْ هي معدودة، وهذه أعراض النفس، فهي متكثرة أيضًا ومتوحدة بهذا النوع، فالواحد الحق لا نفس[2]. ولأن نهاية الفِكَرِ إذا سلكت على سبل مستقيمة إلى العقل -وهو أنواع الأشياء، إذ النوع معقول وما فوقه، والأشخاص محسوسة، أعني بالأشخاص جزئيات الأشياء التي لا تعطي شيئًا أساميها ولا حدودها- فاذا اتحدت بالنفس فهي معقولة، والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها. وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة وكل شيء هو كشيء بالقوة، فإنما يخرجه إلى الفعل شيء آخر، هو ذلك المخرج من القوة إلى الفعل

(١) في الأصل: لازمة للنفس بشيء والآلام.

(٢) قد تقرأ بقسم أو بقاس.

بالفعل. والذي أخرج النفس التي هي عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة [ص ١١٣] بالفعل، أعني متحدة بها، أنواع الأشياء وأجناسها، أعني كلياتها. وهي كليات[1] أعيانها، فإنها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة، أي لها عقل ما أتى لها كليات الأشياء. فكليات الأشياء؛ إذ هي في النفس خارجة من القوة إلى الفعل، هي عقل النفس المستفاد الذي كان لها بالقوة. فهي العقل الذي بالفعل الذي أخرج النفس من القوة إلى الفعل. والكليات متكثرة، كما قدمنا، فالعقل متكثر. وقد نظن أنه أول متكثر. وهو متوحد بنوع ما إذ هو كلٌّ كما قدمنا، وأن الوحدة تقال على الكل. والوحدة بحق لا عقل.

وإذ في ألفاظنا الأسماء المترادفة كالشفرة والمدية المُرادفة حديدة الذبح، فقد يُقال واحد للمترادفة، وأنه يُقال المدية والشفرة واحد، وهذا الواحد متكثر أيضًا، لأن عنصره، وما يُقال على عنصره متكثر. فإن حديدة الذبح التي هي عنصر المترادفة، التي هي المدية والشفرة والسكين متجزئة متكثرة. وأيضًا الأسماء المقولة عليها متكثرة. فالواحد الحق لا أسماء مترادفة.

وأيضًا إذ في ألفاظنا المشتبهة بالاسم كالسبع المُسمَّى كلبًا، والكوكب المُسمَّى كلبًا، فإنه يُقال إنهما واحد بالاسم أي كلب. وعنصر هذا الكلب متكثر أعني السبع والكوكب. وهذه المشتبهة بالاسم ليس منها شيء علة لشيء، لأن الكوكب ليس علةَ السبع،

---

(١) في الأصل: هي الكليات.

ولا السبع علة الكوكب. وقد توجد متشابهة بالاسم بعضها علة كالمخطوط، والملفوظ، والمفكر فيه، والعين القائمة. فإن الخط الذي هو جوهر مُنبئ عن اللفظ الذي هو جوهر، واللفظ الذي هو جوهر مُنبئ عن المفكر فيه الذي هو جوهر. والمفكر فيه الذي هو جوهر مُنبئ عن العين الذي هو جوهر. وقد يُقال لهذه جميعًا واحدًا أعني العين في ذاتها، وفي الفكرة، وفي اللفظ، وفي الخط. والعين في ذاتها علة العين في الفكر، والعين في الفكر علة العين في اللفظ، والعين في اللفظ علة العين في الخط[1]. وهذا النوع من الواحد متكثر أيضًا إذ هو مقول على كثير. فليس الواحد الحق واحدًا بنوع اشتباه الاسم.

وإذا قد يُقال واحد للتي عنصرها واحد، إلا أنها تغاير بغيرية ما، إما فعل، أو انفعال، أو إضافة، أو غير ذلك من التغاير، كالباب والسرير التي عنصرها واحد، أعني خشبًا أو أي عنصر صنع منه أشياء مختلفة المثل، فإنه يُقال الباب والسرير واحد بالعنصر. وهذه أيضًا كثير من جهة عنصرها، إذ عنصرها متكثر متجزئ. ومن جهة مثلها. وأيضًا اللاتي هي واحدة بالعنصر الأول، أعني بالإمكان، متكثرة من جهة العنصر، إذ هو موجود لمثل كثيرة. وأيضًا قد يُقال واحد بالعنصر الأشياء التي تقال على شيء فيلحقها شيء آخر اضطرارًا، كالفساد

(١) يريد أن يقول إن الشيء الخارجي، وهو العين، كهذه الشجرة يصبح فكرة، ثم لفظة، ثم تكتب اللفظة خطًا. وقوله: «العين في ذاتها علة العين في الفكر»، أي أن المعقولات مصدرها الأشياء الخارجية أو المحسوسات، وليست فطرية في النفس كما يزعم أفلاطون.

المقول على الفاسد فإنه يلحقه الكون، إذ فساد الفاسد كون لآخر. فإنه يُقال: إن الكائن هو الفاسد بالعنصر. وهذا بالفعل. وقد يتكثر هذا أيضًا إذ العنصر لعدة مثل. وقد يُقال هذا النوع من الواحد بالقوة، أعني الواحد بالعنصر، الأشياء التي تقال على شيء فيلحقها شيء آخر كالربو المقول على الرابي فإنه يلحقه الضمر، فإن الذي له ربو له ضمر بالقوة. فيُقال واحد الرابي الضامر، أي أن الرابي هو الضامر. وهذا متكثر أيضًا من جهة العنصر؛ إذ العنصر لعدة من جهة المثل أعني الربو والضمر.

فالواحد الحق لا يُقال بنوع العنصر بتة. فليس يُقال بواحد من أنواع الواحد الذي بالعنصر، وقد يُقال للواحد الذي لا ينقسم كما قدمنا. والذي لا ينقسم إما لا ينقسم بالفعل وإما بالقوة. أما الذي لا ينقسم بالفعل فكالذي لا ينقسم لصلابته، كحجر الماس أعني أنه عسر الانقسام. وهذا هو ذو أجزاء اضطرارًا، إذ هو جسم، فهو متكثر. أو كالذي يصغر جدًّا عن الآلة القاسمة فإن ذلك يُقال له لا ينقسم، إذ ليس آلةٌ تقسمه. وهو ذو أجزاء لأنه عظيم ما، إذا لحقه الصغر فهو متكثر.

ويُقال لا ينقسم بالفعل أيضًا، وإن فصل تفصيلًا دائمًا، لم يخرج عن طباعه إلى غيره، بل كل مفصول منه يحتمل حده واسمه كجميع الأعظام المتصلة، أعني الجرم والسطح والخط والمكان والزمان. فإن مفصول الجرم جرمٌ، ومفصول السطح سطح، ومفصول الخط خط، ومفصول المكان مكان، ومفصول الزمان زمان[ص ١١٤] فهذه

جميعًا لا تنقسم بالفعل ولا بالقوة إلى غير نوعها. وكل واحد منها قابل للتفصيل والتكثير قبولًا دائمًا. إلى نوعه.

وأيضًا فإن الجرم تكثير بأبعاده الثلاثة ونهاياته الست، والسطح ببعديه ونهاياته الأربع، والخط ببعده ونهايتيه. وكذلك المكان يتكثر بقدر أبعاد المتمكن ونهاياته. وكذلك الزمان يتكثر بنهاياته التي هي الآنات [في] الزمان الحادة لنهاياته كحد العلامات لنهايات الخط. كذلك كل مشتبه الأجزاء يُقال له واحد لأنه لا ينقسم، أي كل مفصول منه محتملٌ حدًّا واسمًا[1] وهذا أيضًا يتكثر لأنه لا ينقسم أي كل قابلًا قبولًا دائمًا. ويُقال أيضًا لا ينقسم بالفعل ولا بالقوة الذي إن قسِّم بَطَلَتْ ذاته، كالإنسان الواحد، كمحمد وسعيد. وكالفرس الواحد، كالرائد وذي العقال، وما كان كذلك من كل شخص طبيعي ذي مثال، أو عرضي كذلك، أو نوع، أو جنس، أو فصل، أو خاصة، أو عرض عام. فإنه إنْ قُسِّم لم يكن هو ما هو. وهو متكثر لما ركب منه؛ وبالتفصيل دائمًا أيضًا. وهذه جميعًا من المقول واحدة لاتصاله أيضًا.

ويُقال واحد لأنه لا ينقسم بنوع آخر ما كان لا ينقسم لأنه ليس متصلًا، وما كان كذلك فإنه يُقال على نوعين أحدهما لأنه ليس بمتصل، ولا وضع له، ولا مشترك كالواحد العددي فإنه ليس بشيء متصل، أعني أن له أبعادًا ونهايات فهو شيء متصل، بل هو لا منقسم ولا منفصل. وهذا متكثر أيضًا من جهة موضوعاته التي يَعُدُّها، وهذا

(١) في الأصل: واسمه.

هو الواحد العددي مكيال كلها[1]. والآخر حروف الأصوات فإنها ليست بمتصلة، ولا وضع للعلل التي بها الواحد العددي لا منقسم، وهو مكيال الألفاظ فقط.

ويُقال واحد لأنه لا ينقسم بنوع آخر، وهو ما كان كذلك، لأنه لا جزء له مثله، ولا مثل غيره، وأيضًا وهو مشترك. وما كان كذلك فإنه يُقال على نوعين: أحدهما له وضع كعلامة الخط التي هي نهايته، فإنه لا آخر لها، لأنها نهاية بُعْدٍ واحد، ونهاية البعد لا بعد. وهي متكثرة بحاملاتها أعني الزمان الماضي، والزمان الآتي التي هي مشتركة لهما.

ويُقال واحد أيضًا الذي لا ينقسم من جهة الكلية، فإنه يُقال رطل واحد، لأنه إن انفصل من كلية الرطل شيء، بطل الرطل، فلم يك كلًّا لرطل واحد. وكذلك ما يُقال إن خط الدائرة أشد استحقاقًا للواحد من غيره من الخطوط؛ إذ هو كل الحد، لأنه لا نقص فيه ولا زيادة، بل كل كامل. وما كان كذلك فهو متكثر بتفضله أيضًا. وأحرى بأن يكون الذي لا ينقسم أشدَّ التي يُقال واحد استحقاقًا للوحدة من باقي أنواع الواحد وأشدها توحدًا.

فقد تبين مما قلنا أنَّ الواحد يُقال إما بالذات وإما بالعرض. أما بالعرض فكنوع المقول بالاسم المشترك، وأما بالأسماء المترادفة أو جامع أعراض كثيرة كقولنا الكاتب والخطيب واحد، إذا كانا يُقالان على رجل واحد أو على الإنسان، أو الإنسان والكاتب واحد، وما كان كذلك.

---

(١) في الأصل: كل.

وأما بالذات فباقي ما يُقال عليه الواحد مما ذكرنا أنه يُقال واحد. وهن جميعًا ما جوهرها واحد، وينقسم قسمة أولى إما بالاتصال وهو من حيز العنصر، وإما بالصورة وهو من حيز النوع، وإما بالاسم وهو من حيزهما جميعًا، وإما بالجنس وهو من حيز الأول. فالواحد بالاتصال هو الواحد بالعنصر أو بالرباط، وهو الذي يُقال له واحد بالعدد أو بالشكل. والواحد بالصورة هي التي حدها واحد. والواحد بالجنس هي التي حد محمولها واحد، والتي بالاسم أعني بها ما هي بالمساواة واحد، والواحد بالمساواة هي التي نسبتها واحد كالأشياء الطبية المنسوبة جميعًا إلى الطب. وجميع هذه الأنواع التي ذكرنا أعني الواحد بالعدد، ثم الواحد بالصورة، ثم الواحد بالجنس، ثم الواحد بالمساواة يتبع أواخرُها أوائلَها، ولا يتبع أوائلها أواخرها أعني أن ما كان واحدًا بالعدد فهو واحد بالصورة، وما كان واحدًا بالصورة فهو واحد بالجنس، وما كان واحدًا بالجنس فهو واحد بالنسبة. وليس ما كان واحدًا بالنسبة فهو واحد بالجنس، ولاما كان واحدًا بالجنس فهو واحد بالصورة، ولا ما كان واحدًا بالصورة فهو واحد بالعدد.

فبيّن أن مقابل الوحدة الكثرة. فالكثرة إذن تقال بكل نوع من هذه فيُقال كثير إما لأنه لا متصل فهي منفصلة، ولأن عنصرها ينقسم للصور، أو صورها للجنس، أو إلى ما يُنسب إليه. وبيّن أن الهوية تقال [ص ١١٥] على كل ما عليه الواحد. فالهوية تقال لما بعده أنواع الواحد.

فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات ولا

عنصر، ولا جنس، ولا نوع، ولا شخص، ولا فصل، ولا خاصة، ولا عرض عام، ولا حركة، ولا نفس، ولا عقل، ولا كل، ولا جزء، ولا جميع، ولا بعض، ولا واحد بالإضافة إلى غير مثل واحد مرسل، ولا يقبل التكثير؛ ولا المركب كثير ولا واحد مما ذكرنا أنه موجود فيه أنواع جميع أنواع الواحد التي ذكرنا ولا يلحقه ما يلحق مُسامتَها.

وإذ هذه التي ذكرنا أبسط مما هي له، أعني ما يُقال عليه، فما يُقال عليه أشد تكثرًا. فالواحد الحق إذن لا ذو هيولى ولا ذو صورة، ولا ذو كمية ولا ذو كيفية، ولا ذو إضافة، ولا موصوف بشيء من باقي المعقولات؛ ولا ذو جنس، ولا ذو فصل، ولا ذو شخص، ولا ذو خاصة، ولا ذو عرض عام، ولا متحرك ولا موصوف بشيء مما بقي أن يكون واحدًا بالحقيقة. فهو إذن وحدة فقط محض. أعنى لا شيء غيرُ وحدةٍ. وكل واحد غيره فمتكثرٌ. فإذن الوحدة، إذ هي عرضٌ في جميع الأشياء، فهي غير الواحد الحق، كما قدمنا. والواحد الحق هو الواحد بالذات الذي لا يتكثر بتة بجهة من الجهات، ولا ينقسم بنوع من الأنواع، لا من جهة ذاته، ولا من جهة غيره، ولا زمان ولا مكان، ولا حامل ولا محمول، ولا كل ولا جزء، ولا للجوهر ولا للعرض، ولا بنوع من أنواع القسمة أو التكثر بتة.

فأما الواحد بجميع الأنواع غيره، فإذْ كان فيما هو فيه بالعرض، فكل ما كان في شيء يعرض فمعرضه فيه غيره، إما ما ذلك الشيء فيه يعرض، وإما بالذات. وليس يمكن أن تكون الأشياء بلا نهاية بالفعل. فأولُ علةٍ للوحدة في الموحدات هو الواحد الحق الذي لم يُفِدْ الوحدة

من غيره، لأنه لا يمكن أن تكون المفيدات بعضها لبعض بلا نهاية في البدء.

وعلة الوحدة في الموحدات هو الواحد الحق الأول. وكل قابل للوحدة فهو معلول، فكل واحد غير الواحد بالحقيقة فهو الواحد بالمجاز لا بالحقيقة، فكل واحد من المعلولات للوحدة إنما يذهب عن وحدته إلى غير هوية، أعني أنه لا يتكثر من حيث يوجد وهو كثير لا واحد مرسل، أعني مرسل واحد لا يتكثر بتة، وليس وحدَتُه شيئًا غير هويته؛ فإذ كان كل واحد من المحسوسات، وما يلحق المحسوسات، فيها الوحدة والكثرة معًا، وكانت الوحدة فيها جميعًا أثرًا من مؤثر عارضًا فيه لا بالطبع، ولا كانت الكثرة جماعة وحدانيات اضطرارًا، فباضطرار إن لم تكن وحدة لم تكن كثرة بتة. فإذن تهوي كل كثير هو بالوحدة، فإن لم يكن وحدة ولا هوية الكثير بتة، فإذن كل متهوٍ إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن. فإذن فَيْض الوحدة عن الواحد الحق الأول، هو تهوي كل محسوس، وما يلحق المحسوس، فيوجد كل واحد منها إذن يهوي بهوية إياها.

فإذن علة التهوي من الواحد الحق، الذي لم يفد الوحدة من مفيد، بل هو بذاته واحد، والذي يُهوى ليس هو لم يزل، والذي ليس هو لم يزل مبدع أي بهوية عن علة، فالذي يهوي مبدع. وإذ كانت علة التهوي الواحدَ الحق الأول، فعلة الإبداع هو الواحدُ الحق الأول. والعلة التي منها مبدأ الحركة، أعني المحرك مبدأ الحركة، أعني المحرك هي الفاعل، فالواحد الحق الأول -إذ هو علة مبدأ حركة التهوي أي

الانفعال- فهو المبدع جميعَ المتهويات. فإذن لا هوية إلا بما فيها من الوحدة، وتَوَحُّدها هو تهويها. فبالوحدة قِوام الكل، لو فارقت الوحدة عادت ودبرت مع الفراق معًا بلا زمان.

فالواحد الحق إذن هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته، إلا عاد ودبر.

فإذْ قد تبين ما أردنا إيضاحه من تمييز الواحدات ليظهر الواحدُ الحق، المفيد المبدع، القوي الممسك، وما الوحدات بالمجاز، أعني بإفادة الواحد الحق، جل وتعالى عن صفات الملحدين، فلنكمل هذا الفن، ولنتله بما يتلو ذلك تلوًا طبيعيًّا، بتأييد ذي القدرة التامة، والقوة الكاملة، والجواد الفائض.

* * *

الفهرس

كتاب الكندي

إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى

هذا الكتاب ألفه أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي الذي برع في الفلسفة والفلك والكيمياء والفيزياء والطب والرياضيات وغيرهم من المجالات. قال عنه ابن النديم في الفهرست: فاضل دهره وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها، ويسمى فيلسوف العرب. ضمت كتبه مختلف العلوم كالمنطق والفلسفة والهندسة والحساب والفلك وغيرها، فهو متصل بالفلاسفة الطبيعيين لشهرته في مجال العلوم. كما اعتبره باحث عصر النهضة الأوروبية الإيطالي جيرولامو كاردانو واحدا من أعظم العقول الإثنى عشر في العصور الوسطى.

حقق هذا الكتاب رائد راحل في الفلسفة وعلم النفس وهو الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، الذي ألف عن الكندي كتابا كاملا. ومما قاله الأهواني عن الكندي:
"العلوم المختلفة هي الأساس الذي تقوم عليه الحضارات، والفلسفة هي التاج الذي يجمع أطراف هذه الحضارة، والدين هو الروح الذي ينفخ فيها الحياة، وقد استطاع الكندي أن ينطق بلسان العروبة من جهة دينها وهو الإسلام، ومن جهة العلوم الحضارية التي ترفع من شأن الأمم، فألم بهذه العلوم وأحسن تلخيصها، وكتبها بلغة عربية سليمة، ووضع لها مصطلحات قريبة المأخذ جارية في الاستعمال مقبولة عند الذوق. وهكذا أثبتت اللغة العربية بألفاظها وتراكيبها أنها لغة حضارة.



